# Ortodoks Kilisesi
## Doğu Hıristiyanlığına Giriş

Timothy WARE



eski yeni YAYINLARI

# ORTODOKS KİLİSESİ

## Doğu Hıristiyanlığına Giriş

TIMOTHY WARE

Çevirenler

Mehmet Katar

Arif Gören

eski yeni
YAYINLARI

Eskiyeni Yayınları: 65

ORTODOKS KİLİSESİ
Doğu Hıristiyanlığına Giriş

Timothy Ware

*Eserin Orijinal Adı*
THE ORTHODOX CHURCH
An Introduction to Eastern Christianity

*Çevirenler*
Mehmet Katar
Arif Gören



*Mizanpaj* ve *Kapak*
FCR

*Baskı ve Cilt*
ŞAFAK MATBAACILIK
İvedik O.S.B. Matbaacılar Sitesi 1515. Sk. No: 53
Yenimahalle/ANKARA • Tel: 0312. 229 57 84
(Sertifika No: 16104)

1. Baskı: Kasım 2019

ISBN: 978-605-5978-66-2

FCR YAYIN REKLAM BİLGİSAYAR SAN. ve TİC. LTD. ŞTİ.
Hacı Bayram Mah. Boyacılar Sk. No: 14/1 Ulus-Altındağ/ANKARA
Tel: (0312) 310 08 60 (pbx) - Fax: (0312) 311 47 89
Web: www.eskiyeni.org • e-mail: fcr@fcr.com.tr

# ORTODOKS KİLİSESİ

## Doğu Hıristiyanlığına Giriş

TIMOTHY WARE

**Çevirenler**
Mehmet Katar
Arif Gören

Ankara 2019

**Timothy Ware:** 1934 yılında Somerset, Bath'da doğdu. Westminister School ve ardından Klasikler ile Teoloji okumalarında birincilik aldığı Oxford Üniversitesi Magdalen College'ta eğitim gördü. 1958 yılında Ortodoks Kilisesi'ne intisap ettikten sonra Yunanistan'a kapsamlı bir seyahat gerçekleştirdi ve bu süreçte özellikle Patmos'taki Aziz John manastırında kaldı. Athos Dağı ve Kudüs gibi diğer Ortodoks merkezlerindeki manastır yaşamı hakkında da aşinalık kesp etti. 1966 yılında papaz olarak atandı ve keşişliği benimseyerek Kallistos adını aldı. 1966 ile 2001 yılları arasında Oxford Üniversitesi'nde Doğu dinleri üzerine ders veren Spalding kürsüsünde öğretim görevliliğinde bulundu. Ayrıca Oxford'da Yunan yerel cemaatinin dini önderlik sorumluluğunu da üstlendi. 1970 yılında Oxford Pembroke College'ın öğretim kadrosuna katıldı. 1982'de Diokleia Piskoposu olarak takdis edildi ve (Ekümenik Patrikliğin idaresi altında bulunan) Thyateira ve Büyük Britanya Ortodoks Başpiskoposluğuna yardımcı piskopos olarak görevlendirildi. 2007'de Ekümenik Patrikliğin aktif olmayan metropolitliklerinden birine onursal Metropolit olarak atandı. Yazarın bu kitap dışındaki eserleri şöyledir: *Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule* (1964), *The Orthodox Way* (1979) ve *The Inner Kingdom* (2000). Yazar bu telif eserler yanında *The Festal Menaion* (1969) ve *The Lenten Triodion* (1978) isimli iki Ortodoks ayin kitabı ile *The Philokalia* isimli eserlerin çevirmenlerinden biridir.

**Mehmet Katar:** 1963 yılında Malatya'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Malatya'da, yükseköğrenimini Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde tamamladı. İki yıl süreyle Milli Eğitim Bakanlığında Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmenliği yaptı. 1989 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi oldu. 1992 yılında İngiltere'nin Manchester şehrinde doktora tezi ile ilgili araştırmalarda bulundu. 1993 yılında *"Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Tövbe"* adlı çalışmasıyla doktor unvanını aldı. 1995 yılında yardımcı doçent, 2002 yılında doçent, 2009 yılında ise aynı anabilim dalında profesör oldu. Halen Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışan Mehmet Katar'ın, *"Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Tövbe"*, *"Mesih İsa'nın Son Gün Azizleri - Mormonlar"* ve *"Hıristiyanlıkta Paskalya - Başlangıçtan Günümüze İsa'nın Diriliş Kutlamaları"* adlı kitapları yanında, çeşitli kitaplarda bölüm yazarlıkları ve alanı ile ilgili makaleleri bulunmaktadır.

**Arif Gören:** 1988 yılında Elazığ'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Ankara'da tamamladı. 2011 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2012-2016 yılları arasında Milli Eğitim Bakanlığı Yurt Dışı Lisansüstü Öğrenim bursu ile Amerika'da bulundu ve 2016 yılında, *Saint Augustine: A Conflict Between Grace of God and the Human Being's Free Choice of the Will*, başlıklı tezi ile yüksek lisansını tamamladı. Aynı yıl Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı'nda doktora eğitimine başladı. Halen Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak çalışmakta ve doktora tez çalışmalarını sürdürmektedir.

## ÇEVİRİYE ÖN SÖZ

Ülkemizde Hıristiyanlık denince, genellikle ilk anda akla, coğrafyamıza daha yakın durumda olan Doğu dünyasına mensup Hıristiyanlardan çok, Batı dünyası ve Batı'da yaygın olan Katolik, Protestan gibi Hıristiyan grupları gelmektedir. Oysa Müslüman Arapların Mısır, Filistin ve Suriye gibi ülkeleri ele geçirmelerinden, Türklerin Anadolu, Balkanlar ve Doğu Avrupa'yı fethine kadar olan süreçte ele geçirilen topraklarda karşılaştıkları Hıristiyanlar, çeşitli mezheplere mensup doğulu Hıristiyanlar olmuştur. Başta Ortodoksluk olmak üzere Monofizitlik ve Nasturilik gibi çeşitli mezheplere mensup bu Hıristiyan toplulukları, yüzyıllar boyunca Müslümanların idaresinde ve Müslüman halk ile bir arada yaşamıştır.

Yüzyıllar boyu Anadolu ve Avrupa'nın önemli bir kısmı yanında, Orta Doğu olarak adlandırılan coğrafyada da hüküm süren Osmanlı Devleti Müslüman halk yanında, yukarıda zikrettiğimiz Hıristiyan topluluklarını da idare etmiştir. Osmanlı Devleti'nin, Hıristiyan nüfusun daha yoğun olduğu Avrupa'daki topraklarını büyük oranda kaybetmesi ve çöküşünün ardından kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin, Anadolu'daki Hıristiyan nüfusu mübadele kapsamında Yunanistan'a göndermesi sebebiyle ülkemizdeki Hıristiyan nüfus belirgin bir biçimde azalmıştır. Ancak Ortodoks dünyasının en önemli merkezi sayılan Fener Patrikhanesi, İstanbul'daki cemaatiyle ülkemiz sınırları içerisinde kalmaya devam etmiştir. Bu cemaat, süreç içerisinde azalmakla birlikte günümüzde de ülkemizdeki varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Ülkemizdeki bu sınırlı Ortodoks Hristiyan azınlık yanında, başta Rusya ve Balkan ülkeleri olmak üzere Doğu Avrupa'daki ülkelerin nüfuslarının çok büyük bir kısmı Ortodoks inancına mensup Hıristiyanlardan oluşmaktadır.

Çoğunluğu Ortodoks mezhebine mensup olan bu Hıristiyan ülkelerin, başta Rusya olmak üzere önemli bir kısmı, 20.

yüzyılda, dine olumsuz bakan komünist rejimlerin idaresi altına girmiş ve bu ülkelerdeki dini hayat belirli oranda sekteye uğramıştır. Ancak komünizmin çöküşü ve Sovyetler Birliği'nin dağılması üzerine, Ortodoks inancına mensup bu ülkelerde inanç özgürlüğünün artması ve hatta çoğu ülkede din ile devletin iç içe bir görüntü verecek kadar devlet tarafından desteklenmesi sebebiyle Katoliklik ve Protestanlık yanında, üçüncü bir önemli Hıristiyan unsur dikkatleri çekecek bir biçimde yükselişe geçmiş bulunmaktadır. Ancak tarihten günümüze Müslüman toplulukların genellikle yakın bir ilişki içerisinde bulunduğu Ortodoks dünyasındaki bu dini canlanma ve toparlanmaya karşın, ülkemizde Ortodoks Hıristiyanlıkla ilgili derli toplu çalışma sayısı oldukça sınırlı bulunmaktadır. Ülkemizde yayımlanmış olan telif ve tercüme eserlerin bu sınırlılığı sebebiyle Ortodoks Kilisesi'ni, tarihi süreci yanında, inanç ve ibadetleriyle özlü bir biçimde anlatan bu eserin dilimize kazandırılmasının uygun olacağı kanaatine vardık.

Bu çeviriyi yaparken mümkün olan en üst düzeyde yazarın diline ve anlatımına sadık kaldık. Bu nedenle de yazarın, özellikle Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti hakkında kullandığı nesnel olmayan dile -bu dili rahatsız edici bulmakla birlikte- hem objektiflik hem de ötekinin bize bakışını okuyucuya göstermek amacıyla sadık kaldık. Yazarın Osmanlı Devleti, Türkiye Cumhuriyeti ve Müslüman Türkler hakkındaki haksız itham ve ifadelerini, yine kendisinin Kilise tarihini anlatırken Osmanlı'nın Ortodoks Kilisesi'ne tanıdığı özgürlüğü, o dönem Batı'daki Hıristiyanların bile farklı mezhepten dindaşlarına tanımadığı şeklindeki ifadeleriyle nakzettiğini ve bu ifadelerin, yazarın ithamlarına yeterli bir cevap olacağını düşündük. Yazarın Türklere yönelik bu haksız itham ve iddialarına karşın, kitabın ilk baskısında Katolikler, Protestanlar ve hatta kendi içlerinden çıkmış olan ikonoklastlar hakkında kullanmış olduğu ağır ifadeleri, kitabın gözden geçirilip düzeltilmiş bu son baskısında, Hıristiyan birliğini sağlamak adına, özenli bir biçimde ayıkladığını not etmeyi de gerekli gördük.

Yazarın, özgün metinde sembollerle gösterdiği dipnotları, elverişli bir teknik olmaması nedeniyle sıra numarası ile gösterdik. Okuyucunun metni daha sağlıklı anlaması için metinde geçen birtakım şahıs, olay ve kavramları dipnotta, yazarın kendi dipnotlarıyla karışmaması için sembollerle, çevirenin notu olarak kısaca açıklamayı uygun gördük. Ayrıca kitabın özgün metnindeki sayfa numaralarını da metnin yanında göstermeyi tercih ettik. Son olarak bu kitabın Türkçe'ye tercüme edilip yayımlanabilmesi için, öncelikle kitabın yayın hakkını elinde bulunduran Penguin Books'tan gerekli izinleri alan ve kitabın dizgisi sürecinde gerekli titizliği büyük bir özenle sergileyen Eskiyeni Yayınları'nın editörü Sayın Hüseyin Nazlıaydın'a ve yayınevi çalışanlarına teşekkür ediyoruz.

Mehmet Katar
Arif Gören

# İÇİNDEKİLER


N
FINLAND
Helsinki
St Petersburg
Novgorod
BALTIC SEA
Moscow
POLAND
CHURCH OF RUSSIA
CZECHOSLOVAKIA
Kiev
Belgrade
ROMANIA
CHURCH OF SERBIA
Bucharest
CASPIAN SEA
Sofia
BULGARIA
BLACK SEA
CHURCH OF GEORGIA
Constantinople
Thessaloniki
Chalcedon
Mnt. Athos
Nicaea
PATRIARCHATE OF CONSTANTINOPLE
GREECE
Ephesus
Athens
MEDITERRANEAN SEA
Crete
Antioch
CYPRUS
PATRIARCHATE OF ANTIOCH
Damascus
Jerusalem
PATRIARCHATE OF ALEXANDRIA
Alexandria
PATRIARCHATE OF JERUSALM
Sinai
0
500 miles
0
500 km
The Orthodox Church

# Giriş

Bilinmeyen, fakat yine de çok iyi bilinen.
*II. Korintoslulara, VI/9.*

1846 yılında Rus teolog Alexis Khomiakov, bir İngiliz arkadaşına "Bütün Protestanlar gizli Katoliktir" diye yazdı. "...Matematiğin veciz dilini kullanırsak bütün Batı sadece bir *a* verisini bilir; ister Roma Katoliklerinde olduğu gibi bu *a* verisinin önünde artı işareti, isterse Protestanlarda olduğu gibi önünde eksi işareti olsun, *a* aynı şekilde kalır. Aslında şu an Ortodoksluğa yapılacak bir yolculuk; geçmişten, onun biliminden, inancından ve yaşamından bir irtidat gibi gözükmektedir. Bu, yeni ve bilinmeyen bir dünyaya dalmaktır."[1]

Khomiakov *a* verisinden bahsettiğinde, onun zihninde, ister Free Churchmen* veya Anglikanlar isterse de Roma Katolikleri olsun, bütün Batılı Hıristiyanların geçmişte ortak bir arka plana sahip oldukları gerçeği vardı. (Her ne kadar bunu kabul etme hususuna her zaman dikkat etmeseler de) onların hepsi, Papalığın merkezileştirilmesi ve Orta Çağ Skolastisizmi, Rönesans, Reform, Karşı Reform ve Aydınlanma türü hadiselerden benzer tarzda derin bir biçimde etkilenmişlerdir. Fakat Grekler, Ruslar ve diğerlerinden oluşan Ortodoks Kilisesi mensuplarının tarihinde oldukça farklı bir arka plan bulunmaktadır. Onlar (Batılı manada) Orta Çağ'ı bilmez ve Reform veya Karşı Reform sürecini de yaşamamışlardır; onlar sadece, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda Batı Avrupa'yı değiştiren kültürel ve dinî çalkantıdan

---

[1] W. J. Birkbeck, *Russia and English Church*, s. 67'de yayımlanan bir mektuptan.

* Dissenter ve Nonconformistler olarak da bilinen, İngiltere Kilisesi'nin doktrin ve uygulamalarını kabul etmeyen Protestanlardır (ç).

s. 2 dolaylı bir şekilde etkilenmişlerdir. Batıdaki Hıristiyanlar, hem Roma Katolikleri hem de Protestanlar, cevapları konusunda aynı fikirde olmasalar bile genellikle aynı soruları sorarak başlarlar. Oysa Ortodoksluk'ta farklı olan, sadece cevaplar değildir, sorular da Batıdakilerden farklıdır.

Ortodokslar, tarihi bir başka bakış açısından görür. Örneğin Batı'daki dini ihtilaflara yönelik Ortodoks tutumunu düşünün; Batı'da, Roma Katolikliği ile Protestanlığı birbirine zıt iki uç nokta olarak düşünmek alışkanlık haline gelmiştir; fakat bir Ortodoks açısından bunlar, aynı madalyonun iki yüzü olarak görünür. Khomiakov; papayı "ilk Protestan" ve "Alman akılcılığının babası" olarak adlandırır; o şayet yaşıyor olsaydı aynı yaklaşımla, bir Hıristiyan Scientistini* de, eksantrik bir Roma Katoliği olarak telakki ederdi.[2] Nitekim Khomiakov 1874'de Oxford'u ziyaret ettiğinde High Church** mensubu bir Anglikan'ın kendisine sorduğu "Protestanlığın zararlı etkilerini nasıl durduracağız?" sorusuna şu cevabı vermiştir: "Roma Katolikliğinizi silkip atın." Zira Rus teologun gözünde bu iki şey elele gidiyor ve her ikisi de benzer şekilde aynı kanaatleri paylaşıyordu, çünkü Protestanlık, Roma'nın kuluçkasındaki yumurtadan çıkmıştı.

Khomiakov Ortodoksluk'tan "yeni ve bilinmeyen bir dünya" şeklinde bahsetmekte haklıydı. Çünkü Ortodoksluk, sadece papanın bulunmadığı bir çeşit Roma Katolikliği değil, fakat Batıdaki herhangi bir dini sistemden oldukça farklı bir şeydir. Yine de bu "bilinmeyen dünyaya" daha yakından bakanlar onda, farklı olmakla birlikte şaşılacak biçimde tanıdık olan çok şeyi keşfeder. Nitekim Ortodoks Kilisesi ve onun öğretisi hakkında epeyce şey öğrenen birçok kişinin tepkisi, "fakat bu benim zaten inandığım

---

* 19. yüzyılın ikinci yarısında Mary Baker Eddy tarafından ABD'de kurulan ve daha sonra özellikle İngilizce konuşan birçok ülkeye yayılan Protestan Hıristiyan Kilisesi'dir. Bu Kilise'nin mensupları İsa'nın söz ve davranışlarında yansımasını bulan Tanrısal şifaya inanmakta ve iyi olan Tanrı'ya inanmakla günah, kötülük ve hastalıkların üstesinden gelinerek hastalıklardan şifa bulunacağını savunmaktadır (ç).

2 Karşılaştırınız P. Hammond, *The Waters of Marah*, s. 10.

** Anglikan Kilisesi içerisinde özellikle sakramentlerde, ritüellerde ve Kilise otoritelerine itaatte Katolik geleneklerinin sürdürülmesini savunan grup (ç).

şeydir" şeklinde olmuştur ve onlar bu söylemlerinde kısmen haklıdır. Grek Doğu ve Latin Batı, dokuz yüzyıldan fazla bir zamandır kendi yollarını takip ederek istikrarlı bir biçimde birbirinden ayrı gelişmiştir, bununla birlikte her iki taraf da Hıristiyanlığın erken yüzyıllarında ortak bir zemin bulabilir. Örneğin Athanasius ve Basil doğuda yaşamıştır, fakat onlar aynı zamanda Batı'ya da aittirler ve Fransa, İngiltere veya İrlanda'da yaşayan Ortodokslar da aynı biçimde bu ülkelerin -Alban ve Patrick, Cuthbert ve Bede, Parisli Genevieve ve Canterburyli Augustine gibi- azizlerini, yabancı olarak değil, fakat kendi Kiliselerinin üyeleri s. 3
olarak görebilirler. Çünkü bir zamanlar bütün Avrupa, günümüzdeki Yunanistan ve Rusya gibi ortodoksluğun (doğru inancın) bir parçasıydı.

Khomiakov'un, 1846'da mektubunu yazdığı dönemde, gerçekte her iki tarafta da kişisel bağlantıları sayesinde bir diğerini tanıyan çok az kimse vardı. Robert Curzon, 1830'larda kelepir fiyata alabileceği el yazmaları bulmak maksadıyla Akdeniz'in doğu sahillerindeki memleketlerde sürdürdüğü seyehatinde, İstanbul Patriği'nin Canterbury Başpiskoposu'nu hiç duymamış olduğunu öğrenince şaşkına dönmüştü. Tabii ki durumlar, o günlerden bugüne çok değişti. Seyahatler mukayese edilemeyecek biçimde kolaylaştı, fiziksel engeller ortadan kalktı. Üstelik günümüzde bunun için seyahat etmek de gerekmemektedir; Batı dünyasına mensup bir insanın, Ortodoks Kilisesi'ni ilk elden gözlemlemek için kendi memleketini terk etmesine artık gerek yoktur. Kişisel tercihleri veya ekonomik zaruretler sebebiyle Batı'ya yerleşen Grekler ve zulüm sebebiyle Batı'ya sürülmüş olan Slavlar, Kiliselerini de kendileriyle beraber getirmiş ve bütün Avrupa, Amerika ve Avusturalya sathında piskoposluk bölgeleri ile bu piskoposluklara bağlı yerel kiliseler, teoloji kolejleri ve manastırlar ağı kurmuşlardır. Bunların hepsinden daha önemli olanı ise son yüzyıllık dönemde birçok farklı mezhepte, bütün Hıristiyanların görünür birliği için zorlayıcı ve daha önce benzeri görülmemiş bir arzu oluşmuş ve bu, Ortodoks Kilisesi'ne yönelik yeni bir ilgiyi ortaya çıkarmıştır. Greko-Rus *diyaspora*, tam da Batılı Hıristiyanların, yeniden birleşme arayışları bağlamında,

Ortodoksluk'la ilgilenme bilincinin ortaya çıktığı ve onun hakkında daha çok şey öğrenmeye istekli oldukları bir dönemde dünya üzerine dağılmıştır. Yeniden birleşme tartışmalarında Ortodoks Kilisesi'nin katkısı, genellikle beklenmeyen bir biçimde aydınlatıcı olmuş ve Ortodokslar Batı'dan farklı bir arka plana sahip oldukları için, yeni düşünce çığırları açmayı ve eski zorluklara uzun zamandır unutulmuş çözümler önermeyi başarabilmişlerdir.

Batı, Hıristiyanlık telakkileri Canterbury, Cenevre ve Roma[*] ile sınırlı olmayan adamların eksikliğini hiçbir zaman hissetmemiştir; bununla birlikte geçmişte bu tür kişiler, ıssız yerde haykıran sesler durumunda olmuştur. Şimdi artık böyle değildir. Gerçi dokuz yüzyıldan fazla süren bir yabancılaşmanın etkileri çabucak ortadan kaldırılamaz, fakat en azından bir başlangıç yapılmıştır.

Peki, "Ortodoks Kilisesi" ile ne denilmek istenmektedir?
s. 4 Hıristiyanlığın şimdiki parçalanmışlığını oluşturan bölünmeler, kabaca beşer yüzyıllık aralarla üç ana aşamada, meydana geldi. Bölünmedeki birinci aşama, beşinci ve altıncı yüzyıllarda, şimdilerde Doğu (Oriental) Ortodoks Kiliseleri olarak bilinen gruplar Hıristiyanlığın ana gövdesinden koptukları zaman gerçekleşti. Bu Kiliseler iki gruba ayrılır, bunlardan *Doğu Kilisesi* (esas itibarıyla bugün Irak ve İran'da bulunmakta ve bu Kilise mensupları "Asuri", "Nasturi", "Keldani" veya "Doğu Süryani" Kilisesi gibi isimlerle adlandırılmaktadırlar); diğer grup ise çoğu zaman "Monofizit" olarak da adlandırılan *Kadıköy Karşıtı* beş Kilise'dir; bunlar; ("Yakubi" Kilisesi olarak da adlandırılan) Antakya Süryani Kilisesi, Hindistan'daki Süryani Kilisesi, Mısır Kıpti Kilisesi, Ermeni Kilisesi ve Etiyopya Kilisesidir. Doğu Kilisesi, bir zamanlar daha büyük olmasına rağmen bugün 550,000 üyeden fazla değildir; Kadıköy Karşıtlarının toplam sayısı ise yaklaşık 27 milyon civarındadır. Bu iki grup, genellikle birlikte "daha küçük Doğu Kiliseleri" veya "ayrılmış Doğu Kiliseleri" olarak da adlandırılır, ancak bir değer yargısı ima etmesi sebebiyle bu tür adlandırmalardan kaçınılması daha iyidir.

---

[*] Zikredilen bu üç şehir ile sırasıyla Anglikanlık, Kalvencilik ve Roma Katolikliği kast edilmektedir (ç).

Doğu Hıristiyanlığını tüm karmaşıklığı ile ele almak gibi bir iddiası bulunmayan bu kitap, yukarıda bahsettiğimiz "Doğu Ortodoksları" ile doğrudan ilgilenmeyecektir, bununla birlikte zaman zaman onlara atıfta bulunacaktır. Bizim konumuz "Oriental" değil, "Eastern Orthodox" olarak adlandırılan Hıristiyanlar, yani İstanbul Ekümenik Patrikliği ile itikadi açıdan görüş birliği içinde olan Hıristiyanlar olacaktır; bu yüzden "Ortodoks Kilisesi" dediğimizde Oriental değil, Eastern Ortodoksluğu kastediyor olacağız. Şükür ki günümüzde Hıristiyanlığın bu iki ailesi -Oriental ve Eastern Ortodoksları- arasında tam uzlaşmaya yönelik büyük umutlar vardır.

Bu ilk bölünmenin bir neticesi olarak Ortodoksluk, doğu tarafında esas itibarıyla Grekçe konuşan dünyayla sınırlı hâle geldi. Arkasından, geleneksel olarak 1054 yılında gerçekleştiği kabul edilen ikinci ayrılma yaşandı. Bunun sonucunda Hıristiyanların ana gövdesi, Batı Avrupa'da Roma Papası'nın idaresi altındaki Katolik Kilisesi ve Bizans İmparatorluğunda yer alan Ortodoks Kilisesi şeklinde iki mezhebe bölündü. Böylece artık Ortodoksluğun, doğuda olduğu gibi batı yanından da sınırları çizilmiş oldu. Katolik Roma ile Reformistler arasında on altıncı yüzyılda yaşanan üçüncü ayrılma ise burada esas konumuzu teşkil etmemektedir.

Bu ayrılma süreçlerinde kültürel ayrılıklar ile Kiliselere dair ayrılıkların nasıl örtüşme eğiliminde olduğunu farketmek ilginçtir. Hıristiyanlık, misyonu itibarıyla evrensel iken, pratikte üç s. 5
kültürle ilişkili olmuştur. Bunlar; Semitik (Sami), Grek ve Latin kültürleridir. İlk ayrılmanın sonucu olarak Suriye'deki Semitik Hıristiyanlar, gelişmiş ilahiyatçı ve yazar ekolüyle Hıristiyanlığın geri kalan kısmından kopmuştur. Bunu, Hıristiyanlık'ta Grek ve Latin gelenekleri arasına bir duvar koyan ikinci ayrılma takip etmiştir. Böylece Ortodoksluk'ta başat kültürel etki, Greklerin olmuştur. Yine de bu özelliği sebebiyle Ortodoks Kilisesi'nin münhasıran bir Grek Kilisesi olduğu ve bundan başka bir şey olmadığı düşünülmemelidir, çünkü aynı zamanda Süryani ve Latin Babalar da Ortodoks geleneğinin bütünlüğü içerisinde bir yer sahibidirler.

Ortodoks Kilisesi önce doğudan, arkasından da batı tarafından sınırlanınca kuzeye doğru yayıldı. 863'de Slavların Azizleri Aziz Cyril ve Aziz Methodius, Bizans İmparatorluğunun sınırlarının ötesinde misyonerlik faaliyetinde bulunmak için kuzeye doğru seyahat ettiler ve bunların çabaları, sonuçta Bulgaristan, Sırbistan ve Rusya'nın ihtidasına yol açtı. Bizans'ın gücü yavaş yavaş azalırken, kuzeyin bu daha yeni Kiliselerinin önemi gittikçe arttı ve 1453'te Bizans Türklerin eline geçtiğinde, Moskova Prensliği, Ortodoks dünyasının koruyucusu olarak, Bizans'ın yerini almaya hazırdı. Son iki yüzyıl içerisinde bu durumda kısmen tersine bir dönüş olmuştur. Her ne kadar İstanbul Kilisesi hâlâ Türklerin elinde bulunuyorsa da onun eski ihtişamının solgun bir gölgesi olan Yunan Kilisesi 1821 de tekrar özgürlüğünü elde etmiştir; diğer yandan Rus Kilisesi ise yirminci yüzyılda saldırgan bir Hıristiyan karşıtı yönetimin idaresi altında yetmiş yıl boyunca sıkıntı çekmiştir.

Bunlar, Ortodoks Kilisesi'nin harici gelişimini belirleyen ana safhalardır. Coğrafi olarak onun yayıldığı başlıca bölge; Doğu Avrupa'dan, Rusya'ya ve Akdeniz'in doğu kıyılarına doğru uzanır. Bu Kilise günümüzde aşağıda sıralanan şekilde otosefal yahut diğer ifadeyle kendini idare eden Kiliselerden oluşur.[3]

s. 6 (1) Dört eski patriklik:

| | |
|---|---|
| *İstanbul* | (6 milyon) |
| *İskenderiye* | (350.000) |
| *Antakya* | (750.000) |
| *Kudüs* | (60.000) |

Sayısal olarak büyük oranda azalmakla birlikte bu dört Kilise, tarihsel nedenlerle Ortodoks Kilisesi'nde özel bir mevkiyi işgal eder ve şeref itibarıyla birinci sırada yer alır. Bu dört Kilise'nin başı *patrik* unvanını taşır.

---

[3] Her Kilise'den sonra, mensuplarının yaklaşık tahmini bir sayısı verilmiştir. Bütün kilisesel istatistikler gibi bu rakamlar da ihtiyatla ele alınmalıdır; her halukârda bunlar, sadece kaba bir mukayeseli kılavuz olmaları maksadıyla verilmiştir. Rakamların en önemli tarafı, Ortodoksluğu aktif bir biçimde yaşamaktan çok, vaftiz olan üyelere delalet etmesidir.

(2) Diğer on Otosefal Kilise:

| | |
|---|---|
| *Rusya* | (100-150 milyon) |
| *Sırbistan* | (8 milyon) |
| *Romanya* | (23 milyon) |
| *Bulgaristan* | (8 milyon) |
| *Gürcistan* | (5 milyon) |
| *Kıbrıs* | (450.000) |
| *Yunanistan* | (9 milyon) |
| *Polonya* | (500.000) |
| *Arnavutluk* | (160.000) |
| *Çek Cumhuriyeti ve Slovakya* | (60.000) |

Bu on Kilise'den üçü -Polonya, Arnavutluk, Çek ve Slovakya cumhuriyetleri- hariç diğerlerinin tümü, Hıristiyan nüfusun tamamen veya büyük ekseriyetle Ortodoks olduğu ülkelerdedir. Yunanistan ve Kıbrıs Kiliseleri Grek'tir. Diğerlerinin dört tanesi -Rus, Sırp, Bulgar, Polonya Kiliseleri- Slav'dır. Rus, Romen, Sırp ve Bulgar Kiliselerinin başları *patrik* unvanıyla bilinirler; Gürcü Kilisesi'nin başı *katolikos-patrik* olarak adlandırılır; diğer Kiliselerin liderleri ise *Başpiskopos* veya *Metropolit* olarak adlandırılır.

(3) Bunlara ilave olarak birçok açıdan kendini idare etmekle birlikte henüz tam bağımsızlığı elde etmemiş olan birkaç Kilise daha vardır. "Otosefal" olarak değil, "otonom" olarak adlandırılan bu Kiliseler şunlardır:

| | |
|---|---|
| *Sina* | (900) |
| *Finlandiya* | (56.000) |
| *Japonya* | (25.000) |
| *Çin* | (10.000 - 20.000 ?) |

(4) Bunlara ek olarak, Batı Avrupa, Kuzey ve Güney Amerika ile Avusturalya'da büyük bir Ortodoks diyasporası vardır. Ortodoks coğrafyası dışına dağılmış olan bu Ortodoksların çoğu s. 7
idari açıdan patrikliklerden veya otosefal Kiliselerden birine bağlıdır, ancak bazı bölgelerde öz yönetime doğru bir yönelim bulunmaktadır. Özellikle (200.000 civarında mensubu bulunan) Amerika'da, otosefal bir Kilise oluşturmak için adımlar atılmış, fakat bu, henüz diğer Ortodoks Kiliselerin çoğunluğu tarafından resmen tanınmamıştır.

Bu yapısıyla Ortodoks Kilisesi kendi kendilerini idare eden bir Kiliseler ailesidir. Merkezi bir organizasyon veya bütün kurum üzerinde mutlak bir kudreti kullanan tek bir yüksek rütbeli rahip tarafından değil, fakat inançta birlik ve sakramentlerde ortaklık şeklindeki ikili bağla bir arada durmaktadır. Her patriklik veya otosefal Kilise, bağımsız olmakla birlikte, doktrinle ilgili hususlarda diğer Kiliselerin hepsiyle tam bir fikir birliği içindedir ve bunların tümü arasında tam bir sakramental birlik vardır. (Aslında bilhassa Ukrayna Ortodoksları arasında birlik hususunda bazı uyuşmazlıklar vardır, fakat buradaki durum tamamen istisnaidir ve bunun geçici olmasını temenni ediyoruz.) Ortodoksluk'ta, Roma Katolik Kilisesi'ndeki papanın konumuna muadil olan hiç kimse yoktur. İstanbul Patriği "ekümenik" (bir diğer ifadeyle evrensel) patrik olarak bilinmektedir ve Doğu ile Batı arasındaki bölünmeden beri, diğer bütün Ortodoks cemaatleri arasında özel bir saygınlığa sahip bulunmaktadır; fakat o, diğer Kiliselerin iç işlerine müdahale etme hakkına sahip değildir. Onun konumu, Canterbury Başpiskoposu'nun dünya çapında, Anglikanlar arasındaki yerine benzer.

Bağımsız yerel Kiliselerin bu âdemimerkeziyetçi sistemi, oldukça esnek olmanın avantajına sahiptir ve değişen şartlara kolayca adapte olur. Bu bağlamda Kilise'nin genelinin hayatına çok az yansıyacak küçük bir rahatsızlıkla yeni yerel Kiliseler oluşturulabilir, ilga edilebilir ve sonrasında yeniden kurulabilir. Bu yerel Kiliselerin birçoğu aynı zamanda ulusal Kiliselerdir; çünkü geçmişi boyunca Ortodoks ülkelerde Kilise ile devlet, birbiriyle yakın biçimde bağlı olmuştur. Bununla birlikte bağımsız bir devlet, genellikle kendi otosefal Kilisesine sahip iken Kilise sınırları, ille de devlet sınırlarıyla örtüşmek durumunda olmamıştır. Nitekim dört eski patrikliğin idari alanları farklı ülkeler içerisinde yer almaktadır. Bu yapısıyla Ortodoks Kilisesi; bir *yerel* Kiliseler federasyonudur, ancak *ulusal* Kiliseler federasyonu değildir. O,
s.8 esas olarak, bir Devlet Kilisesi'nin dayandığı siyasi prensiplere dayanmamaktadır.

Görülebileceği gibi muhtelif Kiliseler arasında, hacim olarak bir aşırı ucunu Rusya'nın, diğerini ise Sina'nın oluşturduğu

koca bir fark bulunmaktadır. Aynı şekilde farklı Kiliseler, yaş olarak da değişmektedir, bazıları Apostolik döneme kadar geriye giderken diğerleri bir nesil kadar geriye gitmektedir. Örneğin Arnavutluk Kilisesi daha 1937'de otosefal hâle gelmiştir.

Ortodoks Kilisesi egzotik ve doğuya mahsus bir şey değil, evrensel ve yalın Hıristiyanlık olma iddiasındadır. Bu Kilise, beşeri başarısızlıklar ve tarihteki kazalar nedeniyle, geçmişte büyük oranda belli coğrafi bölgelerle sınırlı kalmıştır. Bununla birlikte Ortodokslara göre, Ortodoks Kiliseleri bir yerel unsurlar grubundan daha öte bir şeydir. "Ortodoksluk" kelimesi; "doğru inanç" ve "doğru ihtişam" (veya "doğru ibadet") şeklinde ikili anlama sahiptir. Bu nedenle Ortodokslar, ilk anda şaşırtıcı görülebilecek bir iddiada bulunur ve Kiliselerini, Tanrı hususunda gerçek inancı koruyan, öğreten ve doğru ibadetle O'nu yücelten bir Kilise, yani *Mesih'in yeryüzündeki Kilisesi'nden hiçbir şeyin eksik olmadığı* bir Kilise olarak kabul ederler. Bu iddia nasıl anlaşılır ve Ortodokslar kendi Kiliselerine mensup olmayan diğer Hıristiyanlar hakkında ne düşünür, bunlar, bu kitabın açıklamak istediği hedefler arasındadır.

# BİRİNCİ BÖLÜM

# TARİH

# 1
# Başlangıç

> Köyde, yerin altına oyulmuş, girişi dikkatli bir biçimde kamufle edilmiş küçük bir kilise vardır. Gizli bir rahip köyü ziyaret ettiğinde, onun, Evharistiya ve diğer ayinleri icra ettiği yer burasıdır. Köylüler bir an için polisin takibi dışında kaldıklarına emin olurlarsa, ortaya çıkacak yabancı birilerini haber vermek için dışarıda kalan gözcüler hariç, bütün köy halkı küçük kilisede toplanır. Diğer zamanlarda ise ayinler nöbetleşe olarak icra edilir ...
> Paskalya ayini, bir resmi devlet kurumunun binasında düzenlendi. İçeriye giriş sadece, kendim ve küçük kızım için elde ettiğim özel bir geçiş belgesiyle mümkündü. İçeride otuz civarında insan bulunuyordu, bunlar arasında bazı tanıdıklarım vardı. Yaşlı bir rahip, hiçbir zaman unutamayacağım ayini yönetti. Zayıf bir ses tonuyla fakat sevinçle dolu olarak "Mesih dirilmiştir"i* okuduk ... Katakomb kilisenin bu ayininde duyduğum sevinç, bugün bile bana yaşama gücü verir.

Yukarıdaki ifadeler İkinci Dünya Savaşı'ndan kısa süre önce, Rusya'daki Kilise hayatıyla ilgili iki anlatımdır.[4] Fakat bu anlatımlar üzerinde ufak tefek değişiklikler yapılırsa bunlar, Neron veya Diocletian dönemlerindeki Hıristiyanların ibadetlerini betimlemek için de kolaylıkla kullanılabilir. Bunlar Hıristiyanlığın, on dokuz yüzyılın sonunda, dönüp dolaşıp aynı yere geldiğini gösterir. Günümüzün Hıristiyanları, erken dönemin Kilisesine büyük ebeveynlerinin bulunduğu yerden daha yakın bir nokta-

---

* "Mesih Dirilmiştir"; 14. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen ve İsa'nın dirildiğine inanılan gün olan Paskalya bayramında okunan ilahi (ç).

4 *Orthodox Life*, (Jordanville, N.Y.), 1959, no. 4, ss. 30-31, periyodiğinden alınmıştır.

s. 12 dadırlar. Hıristiyanlık; çok büyük bir kısmı Hıristiyan olmayan bir toplumda, küçük bir azınlığın dini olarak başladı ve bu durum bir kez daha aynı şekilde tekrarlanmaktadır. Hıristiyan Kilisesi, erken dönemlerinde devletten bağımsız ve ayrıydı; günümüzde de birbiri ardına değişik ülkelerde Kilise ile devlet arasındaki geleneksel beraberlik sona ermektedir. Hıristiyanlık, başlangıçta bir *yasa dışı din (religio illicita)*, yönetim tarafından yasaklanan ve zulmedilen bir dindi. Çağımızda da zulüm, artık sadece geçmişin bir gerçeği değildir; zira 1918 ile 1948 yılları arasındaki otuz yılda, Mesih'in çarmıha gerilmesini takip eden üç yüzyıllık süre içerisinde imanları için ölenlerden daha çok Hıristiyan'ın öldüğü inkâr edilmez bir gerçektir.

Özellikle Ortodoks Kilisesi'nin mensupları bu gerçeğin oldukça fazla bilincindedirler, çünkü onların büyük bir çoğunluğu oldukça yakın dönemlere kadar, Hıristiyan karşıtı bir komünist yönetimin idaresinde yaşamaktaydı. Hıristiyan tarihinin, Pentekost gününden Constantine'in ihtidasına kadar uzanan birinci dönemi, çağdaş Ortodoksluk'la özel bir uygunluk sergilemektedir. Kilise tarihinin başlangıcı sayılan Pentekost gününde "Birden bire gökten, sert bir rüzgâr esiyormuş gibi bir ses geldi ve onların oturduğu bütün evi doldurdu. Ve onlara ateş alevleri gibi diller gözüktü, bölünüp onların her biri üzerine kondu. Ve onların hepsi Kutsal Ruh'la tamamen doldu." (Resullerin İşleri, II/2-4).

Hıristiyan Kilisesi'nin tarihi, yukarıda anlatılan olayda Kutsal Ruh'un, Kudüs'te Havarilerin üzerine indiği Whit Sunday olarak da adlandırılan Pentekost bayramıyla başlar. Aynı gün Aziz Petrus'un vaazıyla erkek ve kadın üç bin kişi vaftiz edildi ve Kudüs'te ilk Hıristiyan cemaati oluştu. Çok geçmeden Kudüs Kilisesi'nin mensupları, Aziz Stefan'ın taşlanarak öldürülmesini takip eden zulümle dağıldı. Mesih, "Gidin ve bütün milletleri benim şakirtlerim yapın" (Matta, XXVIII/19) demişti. Onlar bu emre uyarak gittikleri her yerde, başlangıçta Yahudilere, fakat çok geçmeden Yahudi olmayanlara da vaaz ettiler. Bu havarisel seyahatlerin bazı hikâyeleri Aziz Luka tarafından Resullerin İşleri kitabına kaydedilmiştir; diğerleri Kilise geleneği içerisinde

muhafaza edilmiştir. Yürütülen faaliyetler sonucunda şaşırtacak kadar kısa bir zaman içerisinde, Roma İmparatorluğunun bütün ana merkezlerinde ve hatta Roma sınırlarının ötesindeki yerlerde küçük Hıristiyan toplulukları ortaya çıkmıştır.

Bu ilk misyonerlerin seyahat ettiği İmparatorluk, özellikle doğu bölgelerinde bir şehirler imparatorluğuydu. Bu durum, ilk Kilise'nin idari yapısını belirledi. Bu yapıda temel birim, her şehirde, kendi piskoposu tarafından idare edilen cemaat idi; buralarda piskoposlara yardımcı olmak için presbiterler (diğer bir ifade ile papazlar) ve diyakoslar vardı. Şehrin çevresindeki kırsal bölge, şehrin Kilisesine bağlıydı. Piskoposların, papazların ve diyakosların görev aldığı bu üçlü yapı, hali hazırda birinci yüzyılın sonunda bazı yerlerde büyük oranda yerleşmişti. Bunu, Antakya Piskoposu Aziz Ignatius'un, 107 yılı civarında, şehit edileceği Roma'ya götürülürken yazmış olduğu yedi kısa mektupta görebiliriz. Ignatius özellikle iki şey üzerinde durmuştur, bunlar: piskopos ve Evharistiya'dır. O, Kilise'yi hem hiyerarşik hem de sakramental olarak görmüş ve "her Kilise'nin piskoposu, Tanrı'nın yerine riyaset eder" diye yazmıştır. Yine o "hiç kimse, Kilise'yi ilgilendiren herhangi bir şeyi piskopossuz yapmasın... Tıpkı her nerede Mesih İsa oluyorsa orada evrensel Kilise'nin de olması gibi her nerede piskopos olursa orada halk da olsun" demiş ve "ölümsüzlüğün ilacı olan" Evharistiya'yı icra etmenin piskoposun temel ve ayırt edici görevi olduğunu belirtmiştir.[5] s. 13

Günümüzde insanlar Kilise'yi, her yerel parçasının daha büyük ve daha kapsayıcı bir bütünün parçalarını oluşturduğu evrensel bir organizasyon olarak düşünmeye meyyaldir. Ignatius ise Kilise'ye bu şekilde bakmamıştır. Onun açısından yerel cemaat Kilise'*dir*. O, Kilise'yi; kendi gerçek tabiatını, ancak sakramentte, Rab İsa'nın bedenini ve kanını kendi bedenine almak suretiyle son akşam yemeğini icra ettiğinde idrak eden evharistik bir cemaat olarak telakki etmiştir. Fakat Evharistiya ancak, kendi piskoposunun etrafında toplanan her mahalli cemaatte yerel olarak gerçekleşen bir şeydir ve Evharistiya'nın her

---

5 *To the Magnesians*, VI, 1; *Smyrnaeans*, VIII, 1 ve 2; *To the Ephesians*, XX, 2.

yerel ifasında, orada hazır olan, sadece Mesih'in bir kısmı değil, onun *bütünü*dür. Bundan dolayı her yerel cemaat, Pazar'dan Pazar'a Evharistiya'yı kutlarken tam anlamıyla bir Kilise'dir.

Ignatius'un öğretisi, Ortodoks geleneğinde kalıcı bir yere sahiptir. Ortodoksluk Kilise'yi hâlâ -zorunlu olmakla birlikte- harici örgütlenmesi, deruni sakramental yaşamına oranla ikincil derecede olan, evharistik bir topluluk olarak görür ve hâlâ Kilise yapısı içerisinde yerel cemaatin başlıca önemini vurgular. Pisko-
s. 14 posun yönettiği bir Ortodoks Evharistiya'sına[6] katılanların nazarında, ayinin başlangıcında piskopos, cemaatiyle kuşatılmış bir biçimde kilisenin ortasında durduğunda, Antakyalı Ignatius'un, piskoposun yerel cemaatte birliğin merkezi olduğu şeklindeki düşüncesi, bariz bir biçimde gerçekleşecektir.

Fakat Kilise'nin, yerel cemaatler yanında, aynı zamanda daha geniş bir birliği ifade etme boyutu bulunmaktadır. Bu ikinci boyut, bir başka şehit piskopos, Kartacalı Aziz Cyprian'ın (ölümü 258) yazdıklarında ortaya çıkmaktadır. Cyprian bütün piskoposları tek bir piskoposluğun paydaşları olarak görmekte, bununla birlikte bu paylaşmada bunların her birini bir parçanın değil, bütünün sahibi olarak telakki etmektedir. O, "piskoposluk her piskoposun tam sahibi olduğu tek bir bütündür. Dolayısıyla Kilise, bereketlenip artarak her yerde yayılan kiliseler kalabalığı halini alsa bile yine de tek bir bütündür"[7] diye yazmıştır. Buna göre birçok kilise vardır, fakat tek bir Kilise vardır; birçok *piskoposluk* vardır, fakat yine aynı şekilde bir tek piskoposluk vardır.

Kilise'nin ilk üç yüzyılında, Cyprian ve Ignatius gibi, hayatları şehitlikle sonlanan başka birçok kişi vardı. Zulümlerin, mahiyet itibarıyla çoğunlukla yerel ve genellikle zamanla sınırlı olduğu doğrudur. Her ne kadar Roma otoritelerinin Hıristiyanlığa yönelik geniş ölçülü bir toleransın süresini uzattıkları dönemler olsa da zulüm tehdidi daima mevcuttu ve Hıristiyanlar bu tehdidin herhangi bir anda pratiğe dönüşebileceğini biliyordu. Şehit-

---

6 Ortodokslar Kutsal Komünyon'dan (Evharistiya veya Mass âyininden) bahsetmek için genellikle *"liturji"* terimini kullanırlar.

7 *On the Unity of the Church*, 5.

lik fikri erken dönem Hıristiyanların manevi perspektifinde merkezi bir yere sahipti. Onlar Kiliselerinin kan üzerine, hem de sadece Mesih'in kanı değil, fakat "diğer Mesihlerin", yani şehitlerin kanı üzerine kurulduğunu görmüştü. Sonraki yüzyıllarda Kilise "müesses" hâle geldiğinde ve artık zulme maruz kalmadığında, şehitlik fikri ortadan kalkmadı, fakat başka şekiller aldı; örneğin manastır hayatı Grek yazarlar tarafından genellikle şehitliğe muadil olarak telakki edildi. Aynı yaklaşım Batı'da da görülür, örneğin züht hayatını şehitlerin hayatına benzeten bir Kelt metnine -yedinci yüzyılın bir İrlanda vaazına- bakalım:

> Şimdi bir insana çarmıh gibi gelen üç çeşit şehitlik var-
> dır, beyaz şehitlik, yeşil şehitlik ve kırmızı şehitlik. Beyaz s. 15
> şehitlik bir insanın sevdiği her şeyi Tanrı aşkına terkinden oluşur... Yeşil şehitlik oruç ve çalışma vasıtasıyla kişinin kendisini kötü arzularından kurtarmasıyla veya kefaret ve tövbenin zahmetinden ıstırap çekmesiyle meydana gelir. Kırmızı şehitlik ise Mesih aşkına çarmıha gerilme veya ölüme katlanmayla meydana gelir.[8]

Ortodoks tarihinin birçok döneminde kırmızı şehitlik ihtimali bir hayli uzak olmuştur, yeşil ve beyaz şehitlikler ise devam etmektedir. Bununla birlikte çeşitli zamanlar, özellikle de yirminci yüzyıl, Ortodoksların ve diğer Hıristiyanların, bir kez daha kan şehitliğine maruz kaldığı zamanlar olmuştur.

Cyprian'ın vurguladığı gibi, özde tek olan bir piskoposluğu paylaşan piskoposların, ortak problemlerini tartışmak için bir konsilde bir araya gelmeleri gereği son derece doğaldır. Nitekim Ortodoksluk, konsillerin Kilise hayatındaki yerine daima büyük önem atfetmiştir. O; Tanrı'nın, kendi halkına rehberlik etmek için konsili başlıca vasıta olarak seçtiğine inanır ve evrensel Kiliseyi, esas itibarıyla bir *konsil Kilisesi* olarak telakki eder. (Gerçekten de Rusça'da aynı anlamdaki sıfatı ifade etmek için kullanılan *soborny* kelimesi hem "katolik", yani evrensel hem de "konsil Kilisesi" şeklindeki ikili anlamı taşırken; buna tekabül eden *sobor* ismi ise hem "Kilise" hem de "konsil" anlamlarına gelmektedir.) Kilise'de ne diktatörlük ne de bireycilik vardır, fa-

---

8 J. Ryan, *Irish Monasticism*, (London 1931), s. 197'den alıntılanmıştır.

kat bunun yerine ahenk ve fikir birliği vardır; onun mensupları özgür, fakat yalnızlaştırılmamış olarak kalır; çünkü onlar sevgi, iman ve sakramental komünyonda birleşmiştir. Bir konsilde bu ahenk ve özgür ittifakın, uygulamada başarılı olduğu görülebilir. Gerçek bir konsilde hiçbir üye kendi isteğini keyfince diğerlerine dayatamaz, fakat herkes bir diğeriyle danışır ve bu suretle hepsi özgür bir biçimde "ortak bir akla" erişir. Bu özellikleriyle konsil, Kilise'nin aslî tabiatının canlı bir simgesidir.

Kilise tarihindeki ilk konsil Resullerin İşleri XV. bapta tasvir edilmiştir. Havarilerin katıldığı bu konsil, Yahudi olmayan mühtedilerin Musa'nın şeriatına ne kadar tabi olmaları gerektiğini kararlaştırmak amacıyla Kudüs'te düzenlenmiştir. Havariler nihai kararlarına vardıklarında, "Kutsal Ruh'a ve bize göre doğru gözükmektedir..." (Resullerin İşleri, XV/28) şeklinde başka şartlarda küstahlık olarak gözükebilecek terimlerle konuşmuştur. Daha sonraki konsiller de aynı güvenle konuşmaya cesaret et-
s. 16 miştir. Yalnız başına bir birey "Kutsal Ruh'a ve *bana* göre doğru gözüküyor" demekte kolaylıkla tereddüte düşebilir; fakat Kilise'nin üyeleri konsile katıldıklarında bireysel olarak hiç birinin sahip olmadığı bir yetki iddiasını birlikte dile getirebilirler.

Kilise'nin bütün liderlerini toplayan Kudüs Konsili, 325 İznik Konsili'ne kadar bir muadilinin olmadığı istisnai bir toplantı idi. Fakat Cyprian'ın zamanına kadar, Roma İmparatorluğunun belirli bir idari bölgesinin bütün piskoposlarının katıldığı, yerel konsiller toplamak zaten mutat hâle gelmişti. Bu tip yerel konsiller, genellikle eyaletin başkentinde, *Metropolit* unvanı verilen eyalet piskoposunun başkanlığında toplanırdı. Üçüncü yüzyılda konsiller faaliyet alanı olarak genişledi ve toplantılar bir değil, birkaç eyaletin piskoposunun katıldığı topantılara dönüştü. Bu daha büyük çaplı toplantılar, İmparatorluğun İskenderiye veya Antakya gibi başlıca şehirlerinde düzenlenmeye başlandı ve böylece bazı büyük şehirlerin piskoposlarının, eyalet metropolitlerinin üstünde bir önem kazanmaya başlamaları söz konusu oldu. Fakat o dönem ne bu büyük piskoposlukların tam statüleri hakkında henüz bir karar verilmiş, ne de üçüncü yüzyıl boyunca konsillere katılım alanlarının bu şekilde sürekli gelişmesi mantıkî

neticesine ulaşmıştı. Gerçi o zamana kadar (Havariler Konsili hariç) sadece küçük veya büyük ölçekli yerel konsiller düzenlenmiş, fakat bütün Hıristiyan dünyasının piskoposlarından oluşan ve bütün Kilise adına konuşma iddiasında bulunan "genel" bir konsil düzenlenmemişti.

312 yılında, Hıristiyanlığın zahiri durumunu tamamen değiştiren bir olay meydana geldi. İmparator Constantine, ordusuyla at üstünde Fransa'dan geçerken, göğe baktı ve güneşin önünde ışıktan bir haç gördü. Haçla birlikte bir de şöyle bir yazı vardı: *Bu işaretle galip ol!* Bu vizyonun bir neticesi olarak Constantine, Hıristiyan inancını benimseyen ilk Roma İmparatoru oldu. O gün Fransa'da Kilise tarihinin birinci ana dönemini sona erdiren ve Hıristiyan Bizans İmparatorluğunun ortaya çıkmasına öncülük eden bir olaylar dizisi ortaya çıktı.

s. 17

# 2
# Bizans - I: Yedi Konsilin Kilisesi

Yedi kutsal ve ekümenik konsilin bulunduğunu, bu konsillerin İlahi Kelama imanın yedi direğini oluşturduğunu ve onun, kutsal malikânesi olan evrensel ve ekümenik Kilise'yi bunlar üzerine bina ettiğini herkes ikrar eder.

*Rusya Metropoliti John II, (1080 - 1089)*

## BİR İMPARATORLUK KİLİSESİ'NİN KURULMASI

Kilise tarihinde Constantine, bir dönüm noktasında yer alır. Onun ihtidasıyla şehitler ve eziyetler çağı sona erdi ve Katakomblar Kilisesi İmparatorluk Kilisesi hâline geldi. Constantine'in gördüğü vizyonun ilk büyük etkisi, "Milan Fermanı" olarak bilinen, onun ve onunla müttefik olan İmparator Lucinius'un 313'de yayınladığı, Hıristiyanlığa resmi müsamahayı ilan eden fermandı. Constantine başlangıçta müsamahadan fazlasını ihsan etmemişse de kısa zamanda o, Hıristiyanlığı Roma İmparatorluğunda müsamaha edilen diğer bütün dinlerin ötesinde himaye etmek niyetinde olduğunu belirgin biçimde ortaya koydu. İmparator Theodosius, Constantine'in ölümünden sonraki elli yıl içerisinde bu politikayı nihai noktaya taşıdı ve çıkardığı yasayla Hıristiyanlığı sadece en fazla himaye edilen din değil, fakat İmparatorluğun tek resmi dini hâline getirdi. Böylece artık Kilise resmen tanınmış oldu. Bir zamanlar Roma otoriteleri Hıristiyanlara "var olmaya hakkınız yok" diyordu; şimdi ise baskı altına alınma sırası paganizmdeydi.

Constantine'in haçla ilgili vizyonu, sağlığında onun, Hıris-
s. 18 tiyanlığın sonraki gelişmeleri açısından son derece önemli olan başka iki işi daha yapmasına neden oldu. Bunlardan birincisi; 324 yılında o, Roma İmparatorluğu'nun başkentini İtalya'dan

doğuya, İstanbul boğazı kıyılarına almaya karar verdi. Burada o, Grek Byzantium (Bizans) kentinin yerinde, kendi adına nispetle "Constantinopolis" olarak adlandırdığı yeni bir başkent kurdu. Bu taşınmanın sebepleri, kısmen ekonomik ve politik, fakat aynı zamanda diniydi; Eski Roma, onun kafasındaki Hıristiyan İmparatorluğunun merkezi olmayacak kadar pagan kurumlarla çok derinden lekelenmişti. Yeni Roma'da ise işler farklı olacaktı. O, 330 yılında şehrin resmi törenlerle açılışından sonra Constantinopol'de pagan ayinlerinin hiçbir şekilde icra edilmemesi gerektiği kuralını koydu. Constantine'in yeni başkenti, Ortodoks tarihinin gelişimi üzerinde kesin bir etki yaptı.

İkinci olarak da Constantine, Hıristiyan Kilisesi'nin birinci genel veya ekümenik konsilini, 325 yılında İznik'te topladı. Roma İmparatorluğu bir Hıristiyan İmparatorluğu olacak idiyse Constantine bunun sağlam bir ortodoks (doğru) inanç üzerine kurulduğunu görmek istiyordu. Bu inancın muhtevasını titiz bir biçimde geliştirmek ise İznik Konsili'nin göreviydi. Hiçbir şey, Kilise ile devlet arasındaki yeni ilişkiyi, İznik'teki toplantının görünür boyutlarından daha açık bir biçimde simgeleyemezdi. İmparator, orada bulunanlardan biri olan Caesarea (Sezariye);* piskoposu Eusebius'un ifadesiyle "Tanrı'nın göksel bir elçisi gibi" toplantıya bizzat başkanlık etti. Konsil'in bitiminde piskoposlar İmparator ile birlikte ziyafete katıldı. (Bu tür şeylerden etkilenmeye meyyal olan) Eusebius, şöyle yazar: "Ziyafetin ortamı, tarifin ötesinde muhteşemdi. Muhafız müfrezeleri ve diğer birlikler, ellerinde kılıçlarıyla sarayın girişini sarmıştı ve Tanrı'nın adamları bunların arasından korkusuz bir biçimde imparatorluk binalarının en iç kısmına doğru ilerliyordu. Bazıları İmparator'la aynı masadaydı, diğerleri ise iki taraflı dizilmiş kanepelere oturmuştu. İnsan bunun Mesih'in Krallığı'nın bir tasviri ve gerçeğin ötesinde bir rüya olduğunu düşünebilirdi."[9] Şartlar, Neron'un geceleri, bahçelerini aydınlatmak için Hıristiyanları canlı meşale olarak kullandığı zamandan bu yana gerçekten çok

---

* M. Ö. I. yüzyılda Kral Herod tarafından Akdeniz kıyısına inşa edilen İsrail kenti (ç).

9 *The Life of Constantine*, III, 10 ve 15.

değişmişti. Bu değişim sürecinin ilk önemli toplantısı olan İznik Konsili, Ortodoksluk'ta özel bir yeri bulunan yedi genel konsilin de birincisi olmuş ve hem bu konsiller hem de Constantine'in
s. 19 şehri Ortodoksluğun tarihinde özel bir öneme sahip olmuştur. Bu üç olay -Milan Fermanı, Constantinopol'un kuruluşu ve İznik Konsili- Kilise'nin rüştünün ispatı olmuştur.

## İLK ALTI KONSİL (325 - 681)

Bizans döneminin ilk devrelerinde Kilise'nin yaşamı, yedi genel konsille biçimlenmiştir. Bu konsiller iki yönlü bir rol oynamıştır. Birincisi bunlar, beş büyük piskoposluğun veya bilinir hâle gelen şekliyle *patrikliğin* konumunu billurlaştırarak Kilise'nin görünür organizasyonunu netleştirmiş ve açık bir biçimde ifade etmiştir. İkincisi ve daha da önemlisi ise konsiller, Kilise'nin öğretisini; Hıristiyan inancının temel doktrinleri olan teslis ve enkarnasyon üzerine kurulu olarak kesin bir biçimde tanımlamıştır. Bütün Hıristiyanlar, bu şeylerin, insan anlayışının ve izahının ötesindeki "gizemler" olduğu hususunda hemfikirdir. Piskoposlar konsillerde tanımlamaları formüle ederken de, bu gizemi açıkladıkları zannına kapılmamış ve sadece bu hususta bazı yanlış konuşma ve düşünme yollarını kapatmanın arayışında olmuşlardır. Onlar, insanların hata ve sapkınlığa düşmesini engellemek için, bu gizemin etrafına bir çit germişlerdir; olan biten bundan ibarettir.

Konsillerdeki tartışmalar zaman zaman soyut ve uzak gözükmektedir, yine de bunlar, insanın kurtuluşu gibi çok pratik bir amaç tarafından ilham edilmiştir. Yeni Ahit'in öğrettiğine göre insan günahla Tanrı'dan ayrılmıştır ve o, günahkârlığının örmüş olduğu ayrılık duvarını, kendi çabalarıyla yıkamaz. Bundan dolayı Tanrı insiyatif alarak insan hâline gelmiş, çarmıha gerilmiş ve ölülerden dirilmiştir; bu suretle de O, insanlığı günahın ve ölümün esaretinden kurtarmıştır. Bu, Hıristiyan inancının temel mesajıdır ve konsillerin korumaya çalıştığı da bu kurtuluş mesajıdır. Sapkınlıklar tehlikeliydi ve reddedilmeyi gerektiriyordu, çünkü bunlar Tanrı ile insan arasında engel oluşturarak Yeni Ahit'in öğretisini bozuyor ve böylece insanın tam kurtuluşa erişmesini imkânsız hâle getiriyordu.

Aziz Pavlus bu kurtarma mesajını, *paylaşma* terimiyle ifade etmiştir. Buna göre biz, onun ilahlığının zenginliğini paylaşabilelim diye Mesih bizim yoksulluğumuzu paylaşmıştır: "Rabbimiz s. 20 İsa Mesih zengin olmasına rağmen, siz onun fakirliğiyle zengin olasınız diye sizin için fakir oldu" (II. Korintoslulara, VIII/9). Aynı fikir, küçük bir değişiklikle Aziz Yuhanna İncili'nde de görülebilir. Mesih, şakirtlerine ilahi izzetten bir pay verdiğini ifade eder ve onların Tanrı ile birlik elde edebilmesi için dua eder: "Baba, senin bana verdiğin izzeti ben de onlara verdim ki bizim bir olduğumuz gibi onlar da bir olsunlar; ben onlardayım ve sen bendesin, ta ki onlar, mükemmel bir olsunlar" (Yuhanna, XVII/ 22-23). Grek babaları, bunları ve benzer metinleri literal manada almış ve insanın tanrılaşmasından (Grekçe *theosis*) bahsetmeye cesaret etmiştir. Onlar; "Şayet insan, Tanrı'nın izzetine iştirak edecek ve Tanrı ile 'mükemmel bir birlik oluşturacaksa' bu durum, aslında insanın da 'tanrılaşabilmesi' gerektiğini ortaya koymaktadır." diye iddiada bulunmuşlardır; bu anlayışla insan, Tanrı'nın tabiaten olduğu konuma inayetle erişmeye çağrılmıştır. Bundan dolayı Aziz Athanasius, "Tanrı insan hâline geldi ki biz de Tanrı olabilelim"[10] diyerek enkarnasyonun amacını özetlemiştir.

Mademki bu "Tanrı haline gelme", yani *theosis* mümkündür, Kurtarıcı Mesih de, hem tam Tanrı hem de tam insan olmalıdır. Zira Tanrı'dan daha aşağı konumda olan hiç kimse insanlığı kurtaramaz; bu nedenle eğer Mesih kurtarıcı ise o, tanrı olmalıdır. Fakat o, ancak bizim gibi gerçek bir insan olursa, biz de ancak o zaman, onun bizim için gerçekleştirdiği şeye iştirak edebiliriz. Aynı anda hem insan hem de tanrı olan enkarne olmuş Mesih sayesinde, Tanrı ile insanlık arasında bir köprü oluşturulmuştur. Nitekim Rabbimiz (İsa) şöyle vaat etmiştir: "Bundan sonra göklerin açıldığını ve Tanrı'nın meleklerinin İnsanoğlunun üzerine çıkıp indiklerini göreceksiniz (Yuhanna, I/51). İsa'nın bahsettiği bu merdiveni, sadece melekler değil, fakat insan soyu da kullanır.

---

[10] *On the Incarnation*, 54.

Mesih, tam tanrı ve tam insan olmalıdır. Arka arkaya ortaya çıkan her sapkınlık sırasıyla onun bu iki yönüne yönelik bu hayati tasdiki çökertmeye çalıştı. Mesih, ya (Aryüsçülük'te olduğu gibi) Tanrı'dan daha aşağı bir konuma konuldu yahut (Nestoryusculuk'taki gibi) onun insanlığı, tanrılığından o derece ayrıştırıldı ki bir şahıs yerine iki şahsiyet haline getirildi veya (Monofizitizmde veya Monotelitizmde olduğu gibi) bihakkın tam beşer olarak görülmedi. Bu süreçte düzenlenen her konsil, bu tasdiki savunmuştur. Bu bağlamda dördüncü yüzyılda düzenlenen ilk iki konsil, konunun ilk boyutu (yani İsa'nın tam ve gerçek tanrılığı) üzerinde odaklanmış ve teslis doktrinini oluşturmuştur. 5., 6. ve 7. yüzyıllarda düzenlenen sonraki dört konsil ise meselenin ikinci boyutu, (yani Mesih'teki insan tabiatının tamlığı) hususu-
s. 21 na yoğunlaşmış ve aynı zamanda tanrılık ile insanlığın bir tek şahısta nasıl birleşebildiğinin izahını yapmaya çalışmıştır. Yedinci konsil, kutsal ikonaları savunmasıyla başlangıçta bir şekilde ayrı durur gibi gözükür, fakat nihai manada (esas olarak) ilk altısı gibi bu konsil de enkarnasyon ve insanın kurtuluşuyla ilgilenmiştir.

325 İznik Konsili'nin temel işlevi, Aryüsçülüğü reddetmek olmuştur. İskenderiye'de bir papaz olan Arius, Oğul'un Baba'dan daha aşağıda olduğunu iddia etti ve Tanrı ile mahlûkatın arasını ayıran bir hat koyarak Oğulu yaratılmışlar arasına dâhil etti. Buna göre İsa, diğer yaratıklara oranla yüce bir yaratık konumundaydı, ancak yine de sadece bir yaratık idi. Şüphesiz ki Arius'un bu tarzda hareket etmesinin temel sebebi, Tanrı'nın birliğini ve aşkınlığını koruma arzusuydu; fakat onun, Mesih'i Tanrı'dan daha aşağı bir konuma getiren öğretisi, insanın tanrılaşmasını da imkânsız kılıyordu. Konsil; onun bu tavrına, Mesih ancak gerçek Tanrı olabilirse bizi Tanrı'yla birleştirebilir; zira Tanrı'dan başkası, insanın O'nunla birleşmesinin yolunu açamaz, cevabını vermiştir. Mesih; "özde, Baba ile aynı olandır" (*homoousios*). O, yarı Tanrı veya diğerlerinden daha üstün bir mahlûk değil, fakat Baba Tanrı'nın olduğu anlamda, aynı türden Tanrı, "Gerçek Tanrı'dan olan gerçek Tanrı'dır." Konsil bunu,

inanç esasında (kredosunda) "yaratılmamış, tevlit edilmiş, Baba ile *özde bir olan*" ifadesiyle dile getirmiştir.

İznik Konsili aynı zamanda Kilise'nin görünür organizasyonuyla da ilgilenmiştir. Bu bağlamda o, üç merkezi, Roma, İskenderiye ve Antakya'yı seçmiştir (6. madde). Aynı zamanda Kudüs piskoposluğunun da, hâlâ Sezariye Metropolitliğine bağlı kalmakla birlikte, itibar sırası açısından bu üç Kilise'den sonraki yere, dördüncülüğe konulmasını kararlaştırmıştır (7. madde). Bu konsilde, yeni başkent olarak henüz resmen açılışı yapılmadığı için -ki bu tarihten beş yıl sonra olacaktır- İstanbul'un adı ise doğal olarak zikredilmemiştir. Burası önceden olduğu gibi, Heraclea (Marmara Ereğlisi) Metropolitliğine bağlı kalmıştır.

İznik Konsili'nin kararları, 381'de, İstanbul'da düzenlenen ikinci ekümenik konsil tarafından benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Bu konsil; özellikle Kutsal Ruh'la ilgili öğretiyi geliştirip Baba ve Oğul'un Tanrılığı gibi Tanrılığı teyit edilen Kutsal Ruh'u da İznik Kredosunu dâhil ederek bunu geliştirmiş ve uyarlamıştır. Buna göre Kutsal Ruh; "Baba'dan çıkan, Baba ve Oğul'la birlikte kendisine de ibadet edilip yüceltilendir." Konsil; ayrıca İznik Konsili'nin 6. maddesini de değiştirmiştir. Bu bağlamda, o dönemde İmparatorluğun yeni başkenti olan İstanbul'un, artık görülmezden gelinemez konumu gündeme getirilerek bu şehrin statüsü, Roma'nın arkasından -İskenderiye'nin ise önünde- ikinciliğe yükseltilmiş ve bu durum şöyle ifade edilmiştir: "İstanbul Piskoposu, Roma Piskoposundan sonraki itibar ayrıcalığına sa- s. 22
hip olacaktır; çünkü İstanbul Yeni Roma'dır" (3. madde).

Konsillerin tanımlamalarının altında onların kullandığı kavramlara açıklık kazandıran teologların eserleri yatar. İznik Kredosu'ndaki anahtar kelime olan ve özde veya esasta birliği, eşit özlülüğü ifade eden homoousios ifadesinin bütün çağrışımlarını açıklamak İskenderiyeli Aziz Athanasius'un büyük başarısıydı. Onun çalışmasını tamamlayıcı mahiyette olarak da Kapadokyalı üç Baba'nın çalışmaları gelmektedir. Bu Babalar Ortodoks Kilisesi'nde "Teolog Gregory" olarak bilinen Nazianzuslu Aziz Gregory (329 ? - 390 ?), Büyük Basil (330 ? - 379) ve onun küçük kardeşi Nyssalı Gregory'dir (ö. 394). Athanasius

-Baba ve Oğul'un aynı özden olduğu (*ousia*)- öğretisiyle Tanrı'nın birliğini vurgularken Kapadokyalılar da Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un üç ayrı şahıs olduğu (*hypostasis*) vurgusuyla Tanrı'nın üçlüğüne vurgu yapmıştır. Bunlar, Tanrı'nın üçlüğü ile birliği arasındaki hassas bir dengeyi muhafaza ederek teslisci doktrinin klasik özünün bütün anlamını vermiş ve *bir özde üç şahıs* tanımını kullanmışlardır. Kilise, ne bunlar öncesinde ne de sonrasında bir nesilde, bu büyüklükte dört teologu, bir arada asla görmemiştir.

Aryüsçülük, 381 yılından sonra, batı Avrupa'nın bazı bölgeleri hariç, önemli bir sorun olmaktan çıktı. Konsil'in ihtilaflı konusu ise benzer biçimde hem Roma'yı hem de İskenderiye'yi gücendiren 3. maddede yatmaktaydı. Eski Roma, Yeni Roma'nın iddialarının nerede sonuçlanabileceğinden kaygı duyuyordu; İstanbul, çok geçmeden birincilik sırasını da talep etmez miydi? Bu nedenle Roma kendisini rahatsız eden bu maddeyi kabullenmemeyi seçti ve 1215 Latran Konsili'nde Papa, İstanbul'un ikincilik statüsünü resmen kabul edinceye kadar da bu durum böyle devam etti. (Bu dönemde de İstanbul Haçlıların elinde ve Latin bir patriğin idaresindeydi.) Fakat bu kanun aynı şekilde, o döneme kadar doğuda birincilik konumunu elinde bulunduran İskenderiye'ye karşı da bir meydan okumayı oluşturmaktaydı. Sonraki yetmiş yıllık dönem, İstanbul ile İskenderiye arasındaki şiddetli bir ihtilafa şahitlik etti ki bu sürtüşmede zafer, bir süreliğine İskenderiye'nin oldu. İskenderiye bu mücadeledeki ilk büyük zaferi, Oak Sinodu'nda,* İskenderiyeli Theophilus, İstanbul piskoposu Aziz Yuhanna Chrysostom'u, namı diğer "Altınağızlı Yahya'yı" (344 ? - 407) görevden azil ve sürgün ettirme kararını aldırdığında elde etti. Vaazları genellikle bir saat veya daha fazla süren, beliğ ve akıcı üsluplu bir vaiz olan Yuhanna, Athanasius ve Kapadokyalı Babalar tarafından ileri sürülen teolojik fikirleri
s. 23 popüler bir tarzda ifade etmiştir. O, gösterişsiz ve zahidâne bir hayatın adamı olarak, yoksullar için engin bir merhamet ve hara-

---

* 403 yılında İstanbul'da, günümüzde Kadıköy sınırları içerisinde kalan Oak adlı bölgede düzenlenmiş olan sinot (ç).

retli bir sosyal adalet anlayışıyla hareket etmiştir. Ortodoks Kilisesi'nde, bütün babalar arasında belki de en çok sevileni ve eserleri geniş kitlelerce yaygın bir biçimde okunanı odur.

İskenderiye ikinci büyük başarısını ise 431'de Efes'te düzenlenen üçüncü genel konsilde elde etmiş ve burada bir başka İstanbul Piskoposu olan Nestoryus, Theophilus'un yeğeni ve halefi olan İskenderiyeli Aziz Cyril'in (ölümü 444) etkisiyle makamından azledilmiştir. Fakat Efes'te, bu iki büyük piskoposluk arasındaki rekabet hususundan başka mevzular da bulunmaktaydı. Bu Konsilde, 381'den beri sakin olan doktrinel meseleler, bu kez teslis üzerinde değil, fakat Mesih'in şahsiyeti üzerinde odaklanmış olarak tekrar gündeme gelmiştir. Cyril ve Nestoryus, teslisin bir unsuru olarak Mesih'in tam Tanrı olduğu hususunda aynı fikirdeydi, fakat bunlar, onun insanlığını vasıflamada ve Tanrı ile insanın bir tek şahısta birleşmesini açıklama metotlarında birbirlerinden ayrılmaktaydı. Bunlar farklı teoloji geleneklerini veya ekollerini temsil etmekteydi. Antakya okulundan yetişen Nestoryus, Mesih'in insanlığının bütünlüğünü savunuyordu; fakat o, Mesih'teki insanlıkla tanrılığın arasını öylesine vurgulu bir biçimde ayırdı ki, sonuçta bu onu, bir şahıs değil de, aynı bedende birlikte var olan iki şahıs anlayışına varmak gibi tehlikeli bir noktaya getirdi. İskenderiye'deki tam tersi geleneğin öncüsü olan Cyril ise Mesih'in insanlığının ve tanrılığının farklılığından çok, onun şahsiyetinin birliğinden hareket etti; fakat Mesih'in beşerliği konusunda Antakyalılardan daha az etkili olan ifadeler kullandı. Her iki yaklaşım da, çok ileri noktaya taşındığında sapkınlığa yol açabilirdi, fakat Kilise Mesih'in bütünlüğünün dengeli bir tasvirini yapmak için her iki görüşe de ihtiyaç duymaktaydı. Bu iki ekolün birbirlerini dengelemek yerine birbiriyle çatışmaya girmesi Hıristiyanlık açısından bir trajediydi.

Nestoryus, Bakire Meryem'i "Tanrı'nın Annesi" (*Theotokos*) şeklinde adlandırmayı reddederek ihtilafı tırmandırdı. Bu unvan, hali hazırda zaten halk dindarlığında genel kabul görmüş durumdaydı; ancak Nestoryus'a göre bu ifade, Mesih'in insanlığı ve tanrılığı hususunda bir karışıklığa yol açacakmış gibi gözüküyordü. Bu noktada o -kendisinin Antakyacı

itizalinin açık bir biçimde görüldüğü şekilde- Meryem'in sadece "insanın annesi" veya en fazla "Mesih'in annesi" olarak adlandırılabileceğini, çünkü onun, Mesih'in sadece beşerliğinin (beşeri boyutunun) annesi olduğunu, ilahi yönünün ise annesi olmadığını iddia etmiştir. Konsil tarafından desteklenen Cyril ise "ke-
s. 24 lam beden oldu" (Yuhanna, I/14) metniyle ona cevap vermiştir. Buna göre Meryem Tanrı'nın annesidir, çünkü "O, bedenlenen Tanrı kelamını taşıdı (doğurdu)."[11] Meryem'in doğurduğu, Tanrı ile gevşek bir biçimde birlik olan bir insan değil, fakat aynı anda tanrı ve insan olan tek ve bölünmez bir şahsiyet idi. *Theotokhos* adı, Mesih'in şahsiyetinin birliğini muhafaza etmiştir; çünkü Meryem'in bu sıfatını reddetmek, Tanrı ile insan arasındaki köprüyü yıkacak ve Mesih'in şahsiyetinin ortasına bir ara duvar örerek enkarne olmuş Mesih'i iki parçaya ayıracaktır. Böylece Efes'te sadece sevgi ve bağlılık unvanlarının değil, fakat kurtuluş mesajının bizzat kendisinin de gündeme getirildiğini görmekteyiz. *Homoousios* kelimesinin teslis doktrininde işgal ettiği yer gibi *Theotokos* kelimesi de enkarnasyon doktrininde öncelikli bir yer tutmaktadır.

İskenderiye; 449 yılında Efes'te düzenlenen ikinci bir konsilde de bir başka zafer kazandı; fakat bu toplantı -Hıristiyan dünyasının büyük bölümünde hissedildiği gibi- İskenderiye'nin pozisyonunu haddini aşan bir noktaya taşıdı. Bu konsilde, Cyril'in halefi İskenderiyeli Dioscorus Mesih'te sadece bir tabiatın olduğunda ısrar etti; ona göre kurtarıcı iki doğadandır ama onun enkarne oluşundan sonra sadece enkarne olmuş tanrı tabiatı, kelam vardır. Bu yaygın olarak Monofizitizm olarak adlandırılan bir tutumdur. Cyril'in de böyle bir dil kullanmış olduğu doğrudur, ama Dioscorus Cyril'in 433'te Antakyalılara taviz olarak dillendirmiş olduğu dengeleyici ifadeleri kullanmadı. Dioscorus'un bu bakış açısı birçoklarına onun Mesih'in insanlığının tamlığını inkâr ettiği gibi gözükmekle birlikte, bu neredeyse tümüyle haksız bir yorumdur.

---

[11] Bakınız Cyril'in *Twelve Anathemas* (adlı eserinin) birincisi.

Sadece iki yıl sonra 451'de İmparator Marcian; Bizans Kilisesi ve Batı'nın, dördüncü genel konsil olarak kabul ettiği yeni bir piskoposlar toplantısını Kadıköy'de düzenletti. Şimdi artık sarkaç, öncekinin tersi biçimde Antakyacı yönde sallanmaya başlamıştı. Dioscorus'un Monofizit tutumunu reddeden konsil, Mesih'te tek ve bölünemez şahsiyet bulunmakla birlikte, onun sadece iki tabiattan olduğunu değil, fakat aynı zamanda onda iki tabiatın bulunduğunu deklare etti. Piskoposlar, Roma papası Aziz Büyük Leo'nun (ölümü 461), hem Mesih'in şahsiyetinin birliğinin vurgulandığı hem de iki tabiatı arasındaki ayrımın açıkça ifade edildiği *risalesini* coşkuyla benimsediler. Bunlar, yaptıkları iman beyanında kendi inanışlarını "bir ve Baba ile aynı olan Oğul, tam ve mükemmel Tanrı, tam ve mükemmel insan; gerçek Tanrı ve gerçek insan... ayrımsızlığa düşmeksizin, değiş- s. 25
meksizin, bölünmeksizin, ayrılmaksızın *iki tabiatta* kabul edilen, bu tabiatlar arasındaki fark, birlikten dolayı kesinlikle kaldırılamayan, aksine her tabiatın hususi özellikleri onda (bu tabiatta) muhafaza olunan ve her iki tabiat da bir şahsiyette ve bir *hypostasis*te mezc olunan" şeklinde ifade ettiler. Kadıköy tanımının; sadece, ("tefriksizliğe düşmeksizin, değişmeksizin iki tabiat") ifadesiyle eleştirilen Monofizitleri değil, fakat aynı zamanda, ("bölünmeksizin, ayrılmaksızın... bir ve aynı olan Oğul") ifadesiyle de Nestoryus taraftarlarını hedef edindiğini görebiliriz.

Kadıköy Konsili, İskenderiye teolojisinin mağlubiyetinin daha ötesinde, İskenderiye'nin doğuda en üst idare mercii olma konusundaki iddiaları açısından da bir hezimetti. Kadıköy'ün 28. maddesi; Yeni Roma'ya, yani İstanbul'a Eski Roma'dan sonra, ikinci sırada bulunma onurunu vererek İstanbul konsilinin 3. maddesini tasdik etti. Papa Leo, bu maddeyi tanımadı, fakat doğu, bunun geçerliliğini ilk günden kabul etti. Konsil ayrıca Kudüs'ü Caesarea'nin (Sezariye) idari yetkisinden kurtardı ve ona büyük piskoposluklar arasında beşincilik sırasını verdi. Böylece daha sonra Ortodokslar arasında pentarşi olarak bilinen sistem tamamlandı ve bunlar arasında, hiyerarşik sıralamaya göre Roma, İstanbul, İskenderiye, Antakya ve Kudüs şeklinde bir öncelik

sıralaması oluştu. Bunların beşi de apostolik temellere sahip olma iddiasındaydı. Bunların ilk dördü Roma İmparatorluğunun en önemli şehirleriydi, beşincisi ise Mesih'in çarmıhta acı çektiği ve ölüler arasından dirildiği yer olması sebebiyle bu gruba eklendi. Bu şehirlerin piskoposları *"patrik"* unvanını aldı. Bu beş patriklik, Efes Konsili'nde kendisine bağımsızlık verilen ve ondan bu yana kendisini idare yetkisi bulunan Kıbrıs hariç, bilinen bütün dünyanın idari bölgelerini kendi aralarında paylaştılar.

Ortodoksluğun pentarşi kavramından bahsederken, muhtemel iki yanlış anlamadan kaçınmak gerekir. Birincisi patrikler ve metropolitler sistemi, *Kilise ile ilgili organizasyonun* konusudur. Fakat Kilise'ye, kilisesel düzen açısından değil de, *ilahi hak* açısından bakarsak, idare ettiği şehir, ister sıradan isterse önemli bir merkez olsun, bütün piskoposların temelde eşit olduğunu söylemek durumundayız. Bütün piskoposlar, eşit biçimde Apostolik ardıllığı paylaşır, hepsi aynı sakramental güçlere sahiptir ve yine hepsi tanrısal biçimde atanmış iman öğreticileridir. Doktrin konusunda bir ihtilaf doğarsa, bu konuda sadece patriklerin görüşlerini ifade etmeleri yeterli değildir; *her* diyosez
s. 26 piskoposu genel bir konsile katılma, konuşma ve oy verme hakkına sahiptir. Pentarşi sistemi, bütün piskoposların temeldeki eşitliklerini zedelemez; aynı şekilde Ignatius'un yerel cemaatlere isnat ettiği ehemmiyetten de onları mahrum bırakmaz.

İkinci olarak da Ortodokslar, beş patrik arasından özel bir yerin papaya ait olduğuna inanır. Bununla birlikte Ortodoks Kilisesi, 1870 Vatikan Konsili kararlarına konulan ve günümüzde Roma Katolik Kilisesi'nce öğretilen tarzda bir papalık otoritesi doktrinini kabul etmez. Fakat aynı zamanda Ortodoksluk, Roma'nın kutsal ve apostolik piskoposluk makamının, *öncelik şerefi* ile birlikte (belli şartlarda) Hıristiyan dünyasının her kesiminden gelen davaları temyiz hakkını da reddetmez. Burada "üstünlük" ifadesini değil de, "öncelik" ifadesini kullandığımıza dikkat edilmelidir. Ortodokslar, papayı Aziz Ignatius'tan alınan bir ifadeyle "sevgiyle önderlik eden" piskopos olarak telakki ederken, Roma'nın hatası -Ortodokslar bunu böyle kabul etmektedir- bu

öncelik veya "sevgiyle önderlik etmeyi" zahiri güç ve idarî üstünlüğe dönüştürmüş olmasıdır.

Roma'nın sahip olduğu bu öncelik, kaynağını üç faktörden alır. Birincisi Roma Aziz Petrus ve Aziz Pavlus'un şehit edildiği ve Petrus'un piskoposu olduğu şehirdi. Ortodoks Kilisesi, Petrus'un, Havariler arasında birinci konumda oluşunu kabul eder ve İncillerde Petrus'la ilgili olan (Matta, XVI/18-19; Luka, XXII/32; Yuhanna, XXI/15-17) ifadeleri unutmaz; bununla birlikte Ortodoks teologlar, bu metinleri modern Katolik yorumcuların anladığı şekilde anlamaz. Birçok Ortodoks teolog, sadece Roma piskoposunun değil, fakat tüm piskoposların Petrus'un halefi olduğunu söylerken, yine de onların çoğu aynı zamanda, spesifik manada Roma piskoposunun, Petrus'un halefi olduğunu kabul etmektedir. İkinci olarak da Roma piskoposluğu, piskoposluklar arasındaki önceliğini Roma şehrinin İmparatorlukta işgal ettiği konuma borçluydu; o, başkentti, eski dünyanın merkeziydi ve bu konumunu İstanbul'un başkent olarak kuruluşundan sonra da bir ölçüde devam ettirmişti. Üçüncü olarak ise bazı papáların sapkınlığa düştüğü durumlar olsa da genel itibarıyla Roma piskoposluğu, Kilise tarihinin ilk sekiz yüzyılında, inancının katışıksızlığıyla dikkati çekmiştir. Büyük doktrinel ihtilaflar sırasında diğer patriklikler yalpalamış fakat Roma, genel itibarıyla muhkem ve sarsılmaz bir biçimde itikada bağlı kalmıştır. Sapkınlara karşı çetin mücadele dönemlerinde insanlar, güvenle papaya dayanabileceklerini hissetmiştir. Sadece Roma Piskoposu değil, fa- s. 27
kat *her* piskopos, inancın bir öğreticisi olarak Tanrı tarafından atanmıştır; ancak yine de Roma Piskoposluğu, hakikate kayda değer bir bağlılık ile imanı öğrettiğinden, Kilise'nin erken dönemlerinden itibaren, insanların rehberlik için müracaat etmesi Roma için her şeyin ötesindeydi. Fakat patrikler için durum neyse papa için de aynıdır; yani Roma'ya atfedilen öncelik, bütün piskoposların temel eşitliğini ortadan kaldırmaz. Papa, Hıristiyan Kilisesi'ndeki birinci piskopostur, fakat o, *eşitler arasından birinci olandır.*

Efes ve Kadıköy konsilleri, Hıristiyan doğru inanışının birer temel taşıydı, fakat aynı zamanda bu konsiller korkunç bir dar-

gınlığın da temel taşı oldu. Aryüsçüler ile tedricen uzlaşılmış ve süreklilik arzeden bir Aryüsçü bölünmesi yaşanmamıştır. Fakat günümüzde hâlâ Doğu Kilisesi'ne mensup (yanıltıcı olsa bile sıklıkla Nasturiler olarak adlandırılan) ve Efes'in kararlarını kabul edemeyen, Bakire Meryem'i ise *theotokos* olarak adlandırmanın yanlış olduğunu düşünen Hıristiyanlar vardır. Aynı şekilde, Dioscorus'un Monofizit öğretisini takip edip Kadıköy iti'kat tanımını ve bu tanıma temel teşkil eden Leo'nun risalesini reddeden Kadıköy karşıtları da mevcuttur.

Doğu Kilisesi neredeyse bütünüyle, Bizans İmparatorluğunun sınırları dışında yaşamaktaydı; bu nedenle Bizans tarihinde bunlarla ilgili çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Fakat Kadıköy Karşıtlarının büyük bir kısmı, özellikle Mısır ve Suriyedekiler İmparatorun tebaasıydı; bunların tekrar Bizans Kilisesi ile birlikteliğini sağlamak amacıyla sonuçsuz kalan pek çok girişim olmuştur. Çoğunlukla olduğu gibi burada da teolojik farklılıklar, kültürel ve ulusal gerilimlerle daha da keskin hâle getirilmiştir. Her ikisi de dil ve kültürel tabanı açısından genel itibarıyla Grek olmayan Suriye ve Mısır, Grek olan İstanbul'un dinî ve politik konulardaki gücünden rahatsızlık duymuştur. Böylece Kilisesel bölünme, politik ayrılıkçılık tarafından güçlendirilmiştir. Teolojik olmayan bu faktörler olmasaydı, belki de bu iki taraf, Kadıköy'den sonra teolojik bir anlaşmaya ulaşabilirdi. Birçok modern bilim adamı, Kadıköy Karşıtları ile "Kadıköy Yanlıları" arasındaki farkın, esas itibarıyla teoloji değil de, terminoloji ayrımına dayandığını düşünmeye meyyaldir. Her iki grup "tabiat" *(physis)* kelimesini farklı biçimde anlamış, fakat nihaî manada, Kurtarıcı Mesih'in tümüyle ilahi ve tümüyle beşer olduğu, fakat aynı zamanda onun iki değil, tek olduğu şeklindeki aynı temel hakikatin tasdik edilmesi kaygısını taşımıştır.

Kadıköy Konsili'nin tanımı, daha sonra her ikisi de İstanbul'da yapılan konsillerde genişletildi; beşinci ekümenik konsil
s. 28 (553), Kadıköy'ün açıklamalarını, İskenderiyeci bir bakış açısıyla yeniden yorumladı ve Kadıköy'de kullanılan terimlerden daha yapıcı terimlerle Mesih'in iki tabiatının nasıl bir tek şâhısı oluşturacak biçimde birleştiğini açıklamaya çalıştı. Altıncı ekümenik

konsil (680-681), Mesih'in iki tabiatı bulunmakla birlikte bir tek şahsiyeti bulunduğu için, onda bir tek iradenin olduğunu savunan monotelit sapkınlığını mahkûm etti ve onda iki tabiat bulunduğuna göre, iki de iradenin bulunması gerektiği cevabını verdi. Konsilde monotelitlerin; Mesih'in beşerliğinin tamlığını zedelediği düşünülmüştür; çünkü beşeri bir irade olmaksızın ondaki insanlık da natamam ve sadece soyut bir varlık olurdu. Mesih, gerçek Tanrı olduğu kadar gerçek insan da olduğu için, onun ilahi olduğu kadar beşeri bir iradesinin de olması gerekirdi.

Altıncı konsil toplantısından elli yıl kadar önce Bizans ani ve alarm veren bir gelişmeyle, İslam'ın yükselişiyle karşılaştı. Müslüman yayılmasıyla ilgili en çarpıcı gerçek, onun hızıydı. Peygamber 632 yılında vefat ettiğinde, onun otoritesi Hicaz ötesine henüz yayılmaya başlamıştı. Fakat onun Arap takipçileri, on beş yıl içerisinde Suriye, Mısır ve Filistin'i almıştı; elli yıl içerisinde de İstanbul'un surlarına dayandılar ve neredeyse şehri ele geçireceklerdi. Bir yüzyıl içerisinde bunlar, Kuzey Afrika'yı silip süpürerek İspanya'ya doğru ilerlemiş ve Batı Avrupa'yı kendi varlığı için Puvatya (Poitiers) Savaşını (732)* yapmak zorunda bırakmıştır. Bu Arap istilaları, "yiyecek, ganimet ve fetih arayışındaki atlı, küçük akıncılar grubunu her tarafa savuran merkez kaç bir patlama olarak tanımlanmıştır. Eski İmparatorluklar, bunlara karşı koyacak durumda değildi."[12] Bu dönemde Hıristiyanlık, ancak güçlükle ayakta kaldı. Bizanslılar doğudaki egemenliklerini yitirdiler ve üç patriklik merkezi; İskenderiye, Antakya ve Kudüs Müslümanların** denetimine geçti; Doğunun Hıristiyan İmparatorluğunda İstanbul Patrikliği şimdi artık rakipsiz durumdaydı. Bundan sonrasında Bizans, hiçbir zaman uzun süre Müslümanların saldırılarından kurtu-

---

* 732 yılında Endülüs Emevileri ile Franklar arasında, bugün Fransa toprakları içerisinde yer alan Poitiers yakınlarında meydana gelen ve Frankların galibiyeti ile son bulan savaştır (ç).

12 *Byzantium: an Introduction*, ed. by N. H. Baynes and H. St L.B. Moss, Oxford, 1948, ss. 11-12.

** Orijinal metinde "kafir, inançsız" anlamına gelen "infidel" ifadesi kullanılmakta ve bununla Müslümanlar kastedilmektedir. Biz nesnel olmayan bu ifadeyi, Müslümanlar şeklinde tercüme ettik (ç).

lamadı ve sekiz yüzyıl daha direnmekle birlikte yine de sonunda yok oldu.

s. 29

## KUTSAL İKONALAR

Mesih'in şahsiyeti ile ilgili ihtilaflar, 681 konsiliyle sona ermedi, fakat değişik bir mahiyette sekizinci ve dokuzuncu yüzyılda da devam etti. İhtilaf bu defa hem kiliselerde hem de evlerde bulundurulan ve aşırı tazim gösterilen kutsal ikonalar, Mesih'in, Tanrı'nın annesinin (Meryem'in) ve azizlerin tasvirleri üzerinde odaklandı. Beşeri varlıkları veya Tanrı'yı tasvir eden herhangi bir dinî sanata şüpheyle bakan ikonoklastlar ya da ikona kırıcılar ikonaların yok edilmesini talep etti; bunların karşısında yer alan ikonodüller, yani ikonalara aşırı tazimde bulunanlar ise ikonaların Hıristiyan hayatındaki yerini büyük bir gayretle savundular. Bu mücadele sadece, Hıristiyan sanatıyla ilgili iki farklı telakkinin mücadelesi değildi. Konu; Mesih'in beşerî tabiatının karakteri, Hıristiyan'ın konuya yönelik tutumu ve Hıristiyan kurtuluşunun gerçek anlamı gibi daha derin hususları içermekteydi.

İkonoklastlar, dışarıdan, Yahudi ve Müslüman fikirlerinden etkilenmiş olabilir, nitekim Bizans İmparatorluğunda ilk ikonoklast hareketin patlak vermesinden üç yıl önce Müslüman Halife Yezid'in, kendi egemenlik bölgesindeki bütün ikonaların kaldırılmasını emretmesi kayda değerdir. Fakat İkonoklazm, sadece dışarıdan gelmemişti; Hıristiyanlığın içinde de daima, bütün tasvirleri gizli bir putperestliğin tezahürü olarak gören ve bu nedenle ikonaları şiddetle reddeden "tutucu" bir bakış açısı bulunmaktaydı. Isaurialı İmparatorlar,* ikonalara saldırdığında Kilise içerisinde büyük bir destek gördüler.

Yüz yirmi yıl kadar süren İkonoklast ihtilafı, iki devreden oluşmaktadır. Birinci dönem, III. Leo'nun, 726'da ikonalara saldırısıyla başladı ve 780'de İmparatoriçe Irene'nin baskıları kal-

* Anadolu'da, Torosların iç kısmında bulunan Ermenek ve çevresi tarihte "İsauria" olarak adlandırılmıştır. Bu bölgeye mensup olan III. Leo, Doğu Roma İmparatorluğu'nda tahtı ele geçirmiş ve 717-802 yılları arasında hüküm süren İsauria Hanedanı dönemini başlatmıştır (ç).

dırmasıyla sona erdi. İkonodül görüş, birinci konsilin de yapıldığı yer olan İznik'te düzenlenen yedinci ve son Ekümenik Konsilde (787) onaylandı. Konsil; ikonaların kiliselerde bulundurulması ve onlara "kıymetli ve hayat veren haç" ve "İncil Kitapları" gibi maddi sembollere gösterildiği şekilde hürmetle muamele edilip tebcil edilmesi gerektiğini ilan etti. İkonalara yönelik ikinci bir saldırı ise 815'de Ermeni Leo olarak da bilinen V. Leo tarafından başlatıldı ve bu, bir başka İmparatoriçe, Theodora eliyle ikonaların bu kez daimi olarak eski statüsünü elde ettiği 843 yılına kadar devam etti. Kutsal tasvirlerin 843'deki bu nihai zaferi, "Ortodoksluğun Zaferi" olarak bilinmekte ve Lent'in ilk Pazar gününde, "Ortodoksluk Pazarı'nda" özel bir törenle kutlanmaktadır.

İlk İkonoklazm dönemde ikonaların baş savunucusu, Şamlı s. 30
Aziz Yahya (Yuhanna Ed-Dımeşki) (675?-749), ikincisinde ise Studiumlu Aziz Theodor'dur (759-826). Yahya, Bizans hükümetinin erişim alanının dışında, Müslüman bölgesinde yaşadığı için daha özgürce faaliyette bulunma imkânına sahipti. Bu durum İslam'ın, istemeyerek de olsa, Hıristiyan doğru inancının hamisi gibi davrandığı son olay da değildi.

Ortodoksluğun ayırt edici özelliklerinden biri onun, ikonalara verdiği yerdir. Günümüzde herhangi bir Ortodoks kilisesi ikonalarla doludur; sunağın olduğu kısmı, kilisenin diğer kısmından ayıran ve sağlam bir paravan olan ikonostasis tamamen ikonalarla kaplıdır; diğer ikonalar ise kilisenin farklı yerlerindeki özel tapınım noktalarına serpiştirilmiştir ve muhtemelen kilisenin duvarları da fresk veya mozaikten ikonalarla kaplıdır. Ortodokslar, bu ikonaların önünde yere kapanır, onları öper ve önlerinde kandiller yakarlar; bunlar rahipler tarafından tütsülenir ve törenle taşınırlar. Yapılan bu hareket ve davranışların manası nedir? İkonalar neyi ifade eder ve niçin Şamlı Yahya ve diğerleri bunları mühim saymıştır?

Burada ilk olarak ikona kırıcıların, ikonodüllere yönelttiği putperestlik suçlamasını, arkasından eğitim vesilesi olarak ikonaların olumlu değerini ve son olarak da bunların doktrinel önemini ele alacağız.

1- *Putperestlik Meselesi.* Bir Ortodoks bir ikonayı öptüğünde veya onun önünde yere kapandığında putperestlik suçunu işlemiş değildir. Zira ikona bir put değil, fakat bir semboldür; tasvirlere gösterilen aşırı tazim taşa, ağaca ve boyaya değil, tasvir edilen şahsa gösterilmektedir. Bu husus, ikonoklast ihtilafından bir süre önce, (650 civarında ölen) Neapolisli Leontius tarafından şu şekilde ifade edilmiştir.

> Bizler ağacın özüne hürmet etmeyiz, fakat çarmıhta haça gerilene (Mesih'e) hürmet eder ve saygı gösteririz... Haçın iki direği haçı oluşturacak şekilde bir araya getirildiğinde, çarmıhta haça gerilmiş olan Mesih'ten dolayı bu figüre tapınırım; fakat ağaçlar birbirinden ayrıldığında onları atar ve yakarım.[13]

İkonalar sadece sembol olduğu için, Ortodokslar onlara *tapınmaz*, fakat onları *yüceltir* veya *aşırı tazimde bulunurlar.* Şamlı
s. 31 Yahya maddi sembollere gösterilen göreceli itibar ve aşırı tazim ile sadece Tanrı'ya yapılan ibadetin arasını dikkatli bir biçimde ayırmıştır.

2- *Kilise Öğretisinin Bir Parçası Olarak İkonalar.* Leontius, "ikonalar, bize Tanrı'yı hatırlatan açılmış kitaplardır"[14] demiştir; onlar Kilise'nin, inancı öğretmek için kullandığı vasıtalardan biridir. Tahsili olmayan veya teoloji eserlerini öğrenme zamanı bulamayan kişinin yapması gereken tek şey, bir kiliseye girerek Hıristiyan inancının, duvarlara açılımı yapılmış olan tüm gizemlerini görmek olmalıdır. İkonodüller, "şayet bir pagan size inancınızı göstermenizi isterse, onu kiliseye götürerek ikonaların karşısına geçirin" demiştir. Bu yönüyle ikonalar kutsal geleneğin bir parçasını oluştururlar.

3- *İkonaların Doktrinel Önemi.* Şimdi burada İkonoklast tartışmanın tam özüne geldik. Kabul edelim ki ikonalara aşırı tazim putperestlik değildir ve bunlar eğitim için faydalıdır; peki, bunlar sadece müsaade edilebilir şeyler midir yoksa aynı zamanda zorunlu olan şeyler midir? İkonaları bulundurmak *gerekli* midir? İkonodüller buna "evet" cevabı verir; çünkü ikonalar, tam

---

[13] Migne, *Patrologia Graeca* (P.G.), XCIV, 1384D.
[14] P.G., XCIV, 1276A.

ve uygun bir enkarnasyon doktrinini muhafaza eder. İkona kırıcılar ve ikonodüller, Tanrı'nın, sonsuz tabiatı içerisinde tasvir edilemeyeceği hususunda hemfikirdir: "Kimse Tanrı'yı hiçbir zaman görmemiştir" (Yuhanna, I/18). Bununla birlikte ikonodüller, enkarnasyonun tasvir edilebilir bir dinî sanatı mümkün kıldığını savunurlar; bu kapsamda Tanrı tasvir edilebilir, çünkü O insan hâline geldi ve beden giydi. Nitekim Şamlı Yahya maddi bir beden alan Tanrı'nın, maddi tasvirlerinin de yapılabileceğini şu ifadelerle iddia etmiştir:

> Cisimsiz ve sınırsız olan Tanrı geçmişte hiçbir zaman tasvir edilmedi. Fakat mademki Tanrı bedende gözüktü ve insanlar arasında yaşadı, ben de görülebilen bu Tanrı'nın imajını yaparım. Maddeye değil, fakat benim hatırım için maddi hâli alan, maddede bulunmaya tenezzül eden ve madde aracılığıyla benim kurtuluşumu gerçekleştiren maddenin yaratıcısına tapınırım. Kurtuluşumun gerçekleştiği maddeye tapınmaktan geri kalmayacağım.[15]

İkona kırıcılar, Tanrı'nın bütün temsillerini reddederek enkarnasyonu bütün yönleriyle tam olarak anlamaktan mahrum kaldılar. Bunlar, birçok tutucunun yaptığı gibi bir çeşit düalizme düştüler. Maddeyi bir kirlilik unsuru olarak kabul ederek, maddeden tamamen uzak bir din arayışına kapıldılar, çünkü onlar s. 32
ruhani olanın maddi olmaması gerektiğini düşünmekteydi. Fakat bu, Mesih'in bedenine, onun insanlığına hiçbir yer bırakmamak suretiyle enkarnasyonu saptırmak ve ruhumuz kadar bedenimizin de kurtarılması ve yüceltilmesi gerektiğini unutmaktı. Bu yüzden ikona kırıcı ihtilafı, erken dönemde yaşanan Mesih'in şahsiyetiyle ilgili tartışmalarla yakından ilişkiliydi. O sadece dinî sanatla ilgili bir ihtilaf değil, fakat aynı zamanda enkarnasyonla, insanın kurtuluşuyla ve tüm maddi âlemin kurtuluşuyla ilgili bir ihtilaftı.

Tanrı maddi bir beden almak suretiyle maddenin de kurtarılması gerektiğini ispatladı; Şamlı Yahya, "bedenlenen kelam, bedeni tanrılaştırdı"[16] demiştir. Tanrı maddeyi, "ruhun taşıyıcı-

---

15 *On Icons*, I, 16 (P.G. XCIV, 1245A).

16 *On Icons*, I, 21 (P.G. XCIV, 1253B).

sı" yaparak "tanrılaştırdı", şayet beden ruhun bir aracı oluyorsa o halde -biraz farklı bir şekilde olsa da- ağaç ve boya da aynı şekilde ruhun vasıtası olabilir. Ortodoksluğun ikona doktrini; bu mezhebin, Tanrı'nın maddi manevi bütün yaratıklarının kurtarılması ve yüceltilmesi gerektiği şeklindeki doktriniyle ilişkilidir. Nikolas Zernov'un (1898-1980) Ruslar için söylediği şu sözler bütün Ortodokslar için geçerlidir:

> [İkonalar] Ruslar için sadece tasvir değildi. Onlar, güzellik ve sanat aracılığıyla mahlûkatı kurtaracak olan insanın manevi kuvvetinin dinamik tezahürleriydi. [İkonaların] renkleri ve hatları, tabiatı taklit etmek demek değildi; ikona yapıcılar; insanların, hayvanların, bitkilerin ve tüm evrenin mevcut düşmüş halinden kurtulabileceğini ve asıl "görünümlerine" geri döndürülebileceğini göstermeyi hedeflemiştir. [İkonalar] kurtarılmış bir mahlûkatın, düşmüş bir mahlûkata karşı gelmekte olan zaferinin teminatlarıydı... Bir ikonanın sanatsal mükemmeliyeti, sadece semavi ihtişamın bir yansıması değildi, o kendi özgün ahenk ve güzelliğine kavuşturulmuş ve Ruh'un vasıtası olarak hizmet eden maddenin somut bir örneğiydi. İkonalar, şekil değiştirmiş evrenin parçalarıydı.[17]

Şamlı Yahya'nın dediği şekilde de:

> İkona; bir zafer şarkısı, bir vahiy, azizlerin zaferinin ve şeytani varlıkların utancının sürüp giden bir anıtıdır.[18]

s. 33 I. ve II. İkonoklazm dönemleri arasında, 787'de düzenlenen yedinci ekümenik konsil ve ardından ikinci ikonoklazm dalgasının da 843'te sona ermesiyle Ortodoks tarihinde ikinci dönem, bir başka ifadeyle yedi konsil dönemi sona ermiştir. Bu yedi konsil, Ortodoksluk için muazzam öneme sahiptir. Ortodoks Kilisesi'nin üyeleri için, bunların önemi sadece tarihle ilgili değil, fakat günümüzle de ilgilidir; bunlar sadece âlimleri veya din sınıfını değil, fakat aynı zamanda bütün müminleri alakadar etmektedir. Dean Stanley "İspanya ve İtalya'daki dengi tabakalarda Constance ve Trent konsillerinin isimleri bile muhtemelen tam olarak bilinmeyecekken, Ortodoks dünyasında okuryazar olma-

---

[17] *The Russians and their Church,* (London 1945), ss. 107 - 108.

[18] *On Icons,* II, 11 (P.G. XCIV, 1296B).

yan köylüler bile Kiliselerinin yedi genel konsilin temelleri üzerine bina edildiğini çok iyi bilmekte ve zamanın kötülüklerinin düzeltileceği sekizinci bir genel konsili görecek kadar yaşama ümidini muhafaza etmektedirler"[19] demiştir. Ortodokslar çoğunlukla kendilerini, "Yedi Konsil Kilisesi" olarak adlandırır. Bununla onlar, Ortodoks Kilisesinin 787'den beri yaratıcı düşünmekten uzaklaştığını demek istememektedirler. Fakat onlar, bahsettikleri bu konsiller dönemini teolojinin büyük çağı olarak görür ve Ortodoks Kilisesi'nin, her çağda ortaya çıkan problemlere çare arayışında bu yedi konsili, hemen hemen Kitabı Mukaddes gibi bir standart ve rehber olarak telakki ederler.

## AZİZLER, KEŞİŞLER VE İMPARATORLAR

Bizans, sebepsiz yere "göksel Kudüs'ün simgesi" olarak adlandırılmamıştır. Din, Bizans'ın hayatının her yönüne nüfuz etmiştir. Bizans'ın tatil günleri, dini bayramlardı; hipodromda düzenlenen yarışlar ilahilerin okunmasıyla başlardı; ticari sözleşmeler teslisin anılmasıyla başlar ve haç işaretiyle mühürlenirdi. Bugün teolojik olmayan bir çağda, o dönemin din adamlarından sıradan insanlarına, saraylıları ve âlimlerinden fakir ve eğitimsizlerine kadar toplumun her kesiminin dini sorunlarla ilgili hissettiği yakıcı merakı anlamak hemen hemen imkânsızdır. Nyssalı Gregory ikinci genel konsil zamanının İstanbul'unda bitmeyen teolojik tartışmaları şöyle vasıflar:

> Bütün şehir; meydanlar, pazar yerleri, kavşaklar, sokak araları teolojik tartışmalarla doludur; eskiciler, sarraflar, yiyecek satıcıları hepsi tartışmakla meşguldür. Birinden sadaka istesen, sana tevlit edilmiş ve tevlit edilmemiş olanla ilgili felsefe yapar; bir somunun fiyatını sorsan, cevap olarak sana Baba (Tanrı)'nın daha büyük ve Oğul (İsa)'nın daha madun olduğu söylenir; "Banyom hazır mı?" diye sorsan görevli sana Oğul'un hiçbir şeyden yaratılmadığını söyler.[20]

s. 34

Bu ilginç serzeniş, konsillerin toplanmış olduğu atmosferi gösterir. Kışkırtılmış duygular öylesine şiddetliydi ki, oturumlar

---

[19] A. P. Stanley, *Lectures on the History of the Eastern Church* (London,1861), s. 66.
[20] *On the Deity of the Son* (P. G. XLVI, 557B).

her zaman dengeli veya vakur değildi. Nazianzuslu Gregory ince bir istihzayla "Sinotları ve konsilleri uzaktan selamlarım; çünkü onların ne kadar belalı olduğunu bilirim." "Bir daha asla turnaların ve kazların toplantılarına katılmayacağım"[21] demiştir. Babalar, bazen kendi düşüncelerini kabul edilemez vasıtalarla desteklemiştir; örneğin İskenderiyeli Cyril, Nestoryus'a karşı mücadelesinde saray ileri gelenlerine ciddi boyutlarda rüşvet vermiş ve özel bir keşiş ordusuyla Efes şehrinde dehşet saçmıştır. Bununla birlikte şayet Cyril metotlarında aşırıya kaçtıysa bu onun, doğru öğretinin muzaffer olması gerektiği şeklindeki yakıcı arzusundan dolayıydı ve şayet Hıristiyanlar bazen haşin ise bu onların Hıristiyan inancı hakkındaki endişeleri sebebiyleydi. Belki de kargaşa umursamazlıktan daha iyidir. Ortodoksluk, konsillere kusursuz olmayan insanların katıldığına, fakat bu kusursuz olmayan insanların Kutsal Ruh tarafından yönlendirildiğine inanmaktadır.

Bizans piskoposu sadece konsillere katılan sönük bir figür değil, fakat aynı zamanda, birçok durumda halkına gerçek bir baba, bir arkadaş ve cemaatinin sıkıntı hâlinde güvenle dönebileceği bir koruyucuydu. Bu piskoposlardan, Altınağızlı Yahya'nın fakir ve ezilenlere gösterdiği ilgi diğer birçok piskoposta da görülür. Örneğin İskenderiye Patriği Sadakacı Yuhanna (ölümü 619) (John Almsgiver), piskoposluğunun bütün maddi imkanlarını "kardeşlerim fakirler" olarak adlandırdığı kimselere yardım etmeye adamıştı. O, kendi kaynakları yetmeyince başkalarına müracaat etmiş ve bir çağdaşının ifadesiyle şöyle demiştir: "bir insan, kötü niyetsiz biçimde, fakirlere vermek amacıyla bir zengini doğrudan doğruya gömleğine kadar soyarsa, yanlış yap-
s. 35 mış olmaz."[22] Yuhanna "Sizin fakir ve dilenciler diye çağırdıklarınızı ben efendilerim ve yardımcılarım olarak adlandırırım. Çünkü onlar, gerçekten de sadece onlar bize yardım edebilir ve göğün krallığını ihsan edebilir"[23] demiştir. Bizans İmparatorluğunda Kilise, sosyal yükümlülüklerini görmezden gelmemişti ve onun temel fonksiyonlarından biri, hayır işleriydi.

---

21 *Letter*, 124; *Poems about Himself*, XVII, 91.

22 Leontius of Neapolis, *A Supplement to the Life of John the Almsgiver*, 21.

23 Leontius, *Supplement*, 2.

Manastır hayatı, bütün Ortodoks ülkelerinde olduğu gibi Bizans'ın dinî hayatında da mutlak bir rol oynadı. Nitekim oldukça isabetli bir biçimde "Ortodoks maneviyatına nüfuz etmenin en güzel yolu, ona manastır hayatı aracılığıyla girmektir"[24] denilmiştir. "Ortodoksluğun sınırları içerisinde bulunacak manevi yaşam şekilleriyle ilgili büyük bir zenginlik vardır, fakat manastır hayatı bunların hepsinin en klasiği olarak kalır."[25] Manastır hayatı ilk olarak, dördüncü yüzyılın başında Mısır ve Suriye'de görünür bir kurum olarak ortaya çıktı ve oradan hızla Hıristiyan dünyasının her tarafına yayıldı. Manastır hayatının Constantine'in ihtidasından hemen sonra, tam da zulümlerin sona erdiği ve Hıristiyanlığın moda hâle geldiği zamanda hızla yayılmış olması rastlantı değildir. Katı zühtleriyle keşişler, kanla şehitliğin artık söz konusu olmadığı bu yeni dönemin şehitleriydi; bunlar müesses bir Hıristiyanlık âleminde dengeyi oluşturdular. Zira Bizans toplumunda insanlar, Bizans'ın gerçek değil de, bir imge ve sembol olduğunu unutma ve Tanrı'nın krallığını bir dünyevi krallık olarak tanımlama tehlikesi içindeydi. Keşişler, toplumdan kaçıp çöllere çekilmekle Kilise'nin hayatında nebevî ve eskatolojik bir hizmeti gerçekleştirdiler. Onlar, Hıristiyanlara Tanrı'nın krallığının, bu dünyanın krallığı olmadığını hatırlattılar.

Manastır hayatı, tümü 350 yılına kadar Mısır'da ortaya çıkan ve yine tümü bugün, hâlâ Ortodoks Kilisesi'nde bulunacak olan üç ana biçimde gelişti. Bunlardan birincisi; kulübelerde veya mağaralarda, hatta türbelerde, ağaçların dalları arasında veya direklerin tepesinde yaşayarak münzevi yaşama öncülük eden *hermitler*dir. Münzevi (hermit) yaşamın büyük örneği, manastır geleneğinin de babası olan Mısırlı Aziz Antony'dir (251-356). İkincisi, keşişlerin ortak kurallar altında, düzenli biçimde teşkil s. 36
edilmiş bir manastırda yaşadıkları *cemaat yaşamı*'dır. Bunun büyük öncüsü ise daha sonraları Batı'da Aziz Benedict tarafından kullanılan bir yönetmeliğin yazarı Mısırlı Aziz Pachomius'tu

[24] P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, (Paris 1959), s. 20.
[25] V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, s. 17.

(286-346). Çilecilikle ilgili yazıları Doğu manastır hayatı üzerinde biçimlendirici bir etki yapan ve ziyaret etmiş olduğu Pachomiuscu geleneğe ait manastırlardan, büyük ihtimalle de Suriye'deki manastır geleneğinden etkilenmiş olan Büyük Basil cemaat hayatının hararetli bir savunucusu olmuştur. O, manastır hayatına sosyal bir vurgu yaparak dini evlerin (manastırların) hastane ve yetim yurtları aracılığıyla hasta ve yoksullarla ilgilenmesi ve doğrudan kapsamlı bir şekilde toplumun faydasına çalışması gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. Fakat genel itibarıyla Doğu'daki manastır hayatı aktif işlerle Batı'dan daha az ilgilenmiştir; zira Ortodoksluk'ta bir keşişin temel görevi dua hayatıdır ve o başkalarına bu suretle hizmet eder. Manastır hayatında önemli olan bir keşişin ne yaptığı değil, nasıl biri olduğudur. Manastır hayatının üçüncü ve son şekli, ilk iki şekil arasında ortayı oluşturan *yarı münzevi yaşam* biçimidir. Bu "orta yol sistemde" yüksek düzeyde organize olmuş bir tek cemaat yerine, gevşek bağlarla bağlanmış küçük yerleşkeler bulunmaktadır, bu yerleşkelerin her birinde muhtemelen iki ile altı arası üye bulunmakta ve bunlar bir kıdemlinin önderliğinde yaşamaya devam etmektedir.

Mısır'da yarı münzevi yaşamın büyük merkezleri Nitria ve Scetis'ti. Buralar dördüncü yüzyılın sonuna doğru Nitria'nın kurucusu Ammon, Mısırlı Macarius ve İskenderiyeli Macarius, Pontuslu Evagrius ve Büyük Arsenius gibi birçok seçkin keşişi yetiştirmiştir. (Bu yarı münzevi sistem sadece Doğu'da değil, fakat uzak Batı'da, Kelt manastır sisteminde de görülmüştür). Manastır hayatı en başından beri hem Doğu'da hem de Batı'da erkekler için olduğu kadar kadınlar için de bir hizmet olarak görülmüş ve Bizans dünyasının her yerinde birçok rahibe topluluğu olmuştur.

Dördüncü yüzyılın Mısır'ı, manastırları sebebiyle ikinci bir Kutsal Toprak gibi telakki edilmiş ve Kudüs'e seyahat edenler, Nil'in zahit evlerini de ziyaret etmedikçe haclarının tamam olmayacağını düşünmüşlerdir. Beşinci ve altıncı yüzyılda manastır hareketinin liderliği Aziz Büyük Euthymius (ölümü 473) ve onun müridi Aziz Sabas (ölümü 532) ile birlikte Filistin'e geç-

miştir. Aziz Sabas tarafından Ürdün Vadisi'ne kurulan manastır günümüze kadar kesintisiz devam eden bir tarih iddiasında bulunabilir; Şamlı Yahya'nın mensup olduğu topluluk da buydu. Neredeyse onun kadar eski olan ve günümüze kadar kesintisiz tarihiyle devam eden bir başka önemli manastır ise (527-565 yılları arasında hüküm süren) İmparator Justinian tarafından kurulan Sina Dağı'ndaki Azize Catherine Manastırı'dır. Filistin ve s. 37
Sina'nın Arapların eline geçmesiyle Bizans İmparatorluğundaki manastır hayatıyla ilgili üstünlük, dokuzuncu yüzyılda İstanbul'daki Studium manastırına geçmiştir; 799 yılında buranın başkeşişi olan Aziz Theodore çok sayıda keşişi buraya çekerek manastırı canlandırmış ve manastırın kurallarını yeniden düzenlemiştir.

Onuncu yüzyıldan beri Ortodoks manastır hayatının ana merkezi, kuzey Yunanistan'da Ege'ye doğru çıkıntı yapan ve uç kısmında 2033 metre yükseklikte bir zirveye erişen, kayalık Athos yarımadası olmuştur. "Kutsal Dağ" olarak bilinen Athos "idareci konumdaki" yirmi manastır ve pek çok sayıda küçük ev yanında keşişlerin hücrelerini de ihtiva etmektedir; bütün yarımada tamamen manastır yerleşimine tahsis edilmiştir. Buranın, en kalabalık olduğu dönemlerde yaklaşık kırk bin keşişi barındırdığı söylenmektedir. İdareci konumundaki yirmi manastırın en eskisi olan Büyük Lavra kendi başına 26 patrik ve 144 piskopos çıkarmıştır; bu durum Athos'un, Ortodoks tarihindeki önemi hakkında bir fikir vermektedir.

Ortodoks manastır sisteminde "tarikatlar" yoktur. Batı'da bir keşiş Carthusian,* Cistercian** veya diğer bazı tarikatlara mensuptur; Doğu'da ise o, elbette belli bir manastır eviyle ilişkili olmakla birlikte bütün keşişleri ve rahibeleri içine alan büyük bir kardeşliğin sade bir üyesidir. Bazen Batılı yazarlar Ortodoks keşişleri "Basilci tarz keşişler" veya "Basilci Tarikatın keşişleri"

---

* Aziz Bruno ve altı arkadaşının 1084 yılında Fransa'nın Grenoble kenti yakınlarında kurmuş olduğu Katolik mezhebine bağlı tarikattir. Aziz Bruno tarikatı olarak da bilinir (ç).

** Molesmalı Robert tarafından 1098 yılında kurulan Katolik mezhebine bağlı tarikattır (ç).

şeklinde tanımlar, fakat bu doğru değildir. Aziz Basil Ortodoks manastır sisteminde önemli bir figürdür, fakat bir tarikat kurmamıştır; her ne kadar onun eserlerinden iki tanesi *Uzun Kurallar* ve *Kısa Kurallar* olarak bilinse de bunların, Aziz Benedict'in *Kuralları* ile mukayese edilmesi doğru değildir.

Ortodoks manastır sistemindeki tipik bir şahsiyet, "kıdemli" veya "yaşlı adamdır" (Grekçe *gerön;* Rusça *starets*, çoğulu *startsy*). Kıdemli, -ister keşiş isterse dünya hayatı yaşayan biri olsun- diğerlerinin kılavuz ve manevi yönetici olarak benimsediği bir manevi feraset ve hikmet keşişidir. O, bazen bir rahiptir, fakat çoğunlukla rahip sınıfına mensup olmayan (sıradan halktan) bir keşiştir; o kıdemli görevini ifa için özel bir kutsanma veya atanma uygulamasından geçmez, fakat Kutsal Ruh'un doğrudan ilhamıyla buna yönlendirilir. Bir erkek gibi bir kadın da bu göreve getirilebilir, çünkü Ortodoksluk'ta "manevi babalık" olduğu gibi "manevi annelik" de vardır. Kıdemli, kendisine danışmaya gelen her şahısla ilgili olarak Tanrı'nın iradesinin ne s. 38 olduğunu somut ve pratik bir biçimde görür; bu, o kıdemliye verilen özel ihsan veya bir başka ifadeyle *karizmadır.*

Manastır sisteminin en eski ve en meşhur kıdemlisi (*startsi)* Aziz Anthony'dir. O, hayatının on sekizinden elli beşine kadar olan ilk devresini dünyadan el çekme ve inzivayla geçirdi; sonrasında ise hâlâ çölde yaşamakla birlikte bu dışa mutlak kapalı hayatını terk etti ve ziyaretçileri kabul etmeye başladı. Bir grup mürit onun etrafında toplandı; ayrıca bu müritlerin dışında onun tavsiyelerini almak için çoğunlukla uzak mesafelerden gelen oldukça geniş bir halk kitlesi vardı. Bu ziyaretçi akını o kadar büyüktü ki Anthony'nin yaşam öyküsünü yazan Athanasius'un belirttiğine göre o bütün Mısır'ın hekimi hâline geldi. Anthony'nin pek çok halefi oldu ve bu haleflerin çoğunda da *geri dönmek için dünyadan el etek çekme* şeklindeki aynı zahiri davranış biçimlerine rastlandı. Bir keşiş önce dünyadan el etek çekmeli ve ıssız ortamda kendisi ve Tanrı hakkındaki gerçeği öğrenmelidir. Arkasından da uzlet ortamındaki bu uzun ve katı hazırlıktan sonra, bir kıdemli için gerekli olan feraset ihsanını elde

etmiş olarak hücresinin kapılarını açabilir ve önceden kaçmış olduğu dünyayı kabul edebilir.

Bizans'ın Hıristiyan yönetiminin merkezinde, sıradan bir idareci değil, fakat Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olan imparator vardı. Şayet Bizans semavi Kudüs'ün bir simgesi idiyse bu durumda imparatorun dünyevi monarşisi de, Tanrı'nın semadaki monarşisinin bir sureti veya simgesiydi; insanlar, kilisede Mesih'in ikonası önünde, sarayda ise Tanrı'nın yaşayan ikonası olan imparatorun önünde yere kapanıyordu. Labirent gibi yapısıyla saray, ayrıntılı bir biçimde oluşturulmuş seremonileriyle saray ahalisi, mekanik aslanların kükrediği ve ötücü kuşların cıvıldadığı taht salonu, bütün bunlar, imparatorun Tanrı'nın vekili olduğu statüsünü net bir biçimde ortaya koymak için tasarlanmıştı. İmparator VII. Constantine Porphyrogenitus bunu şöyle ifade etmiştir: "Bu tür vasıtalarla imparatorluğun gücünü ahenk ve düzen içerisinde muhafaza ederken Yaratıcı Tanrı'nın bu evrendeki ahenkli düzenini tasvir ediyoruz."[26] İmparator Kilise'nin ibadetinde de özel bir yere sahip olmuştur; elbette o Evharistiya ayinini yönetemezdi, fakat komünyonu "rahiplerin aldığı gibi" sunakta ve komünyon malzemesinin kendisine kaşıkla verilmesi yerine, kutsanmış ekmeği eline almak ve kadehten şarabı içmek suretiyle alırdı. O aynı zamanda vaaz eder ve belli yortularda sunağı tütsülerdi. Günümüzde Ortodoks piskoposların giydiği s. 39
resmi kıyafetler eskiden İmparator tarafından giyilirdi.

Bizans'ta hayat birleşik bir bütün oluşturuyordu ve dinî olan ile seküler olan arasında, Kilise ile devlet arasında keskin bir ayrılık çizgisi yoktu; bunların ikisi de bir tek organizmanın parçaları olarak görülürdü. Bundan dolayı imparatorun, Kilise'nin işlerinde aktif bir rol oynaması kaçınılmazdı. Ancak bununla birlikte Bizans'ı sezaropapizm ile, yani Kilise'nin devlete tabi olmasıyla suçlamak adil değildir. Her ne kadar Kilise ve devlet bir tek organizma oluştursa da yine de bu tek organizma içerisinde din adamlığı (*sacerdotium*) ve imparatorluk gücü (*imperium*) şeklinde iki ayrı unsur vardı ve bu iki unsurun her biri, yakın işbirliği içerisinde çalışıyorken kendi otonom özel alanına sahipti. Bu

[26] *Book of Ceremonies*, önsöz.

ikisinin arasında "senfoni" veya "ahenk" vardı, fakat bunlardan biri diğeri üzerinde mutlak kontrol uygulamıyordu.

Bu, Justinian'ın idaresinde kaleme alınan (bkz altıncı *Novel*[*]) Bizans hukukunun büyük kanunamesinde belirtilen ve başka birçok Bizans metninde de tekrarlanan doktrindir. Örneğin İmparator John Tzimisces bu hususta şöyle demiştir: "İki otorite tanırım, rahiplik ve imparatorluk; dünyanın yaratıcısı, bunlardan ilkine ruhlarla ilgilenme, ikincisine ise insanların bedenlerini kontrol etme görevi verdi. Her iki otorite de saldırıya uğramasın ki dünyada refah olsun."[27] Bu anlayışla konsil çağrısı yapmak ve onların kararlarını uygulamaya sokmak imparatorun göreviydi, fakat bu kararların muhtevasını dikte ettirmek onun kudretinin sınırlarının ötesinde bulunmaktaydı; gerçek inancın ne olduğuna karar vermek konsilde toplanan piskoposların işiydi. Piskoposlar inancı öğretmek için Tanrı tarafından tayin edilmişti, imparator ise ortodoksluğun (doğru inancın) koruyucusuydu, ancak yorumlayıcısı değildi. Teori bu şekildeydi; uygulama da büyük oranda aynı şekildeydi. Ancak herkesçe kabul edildiği gibi imparatorun, Kilise ile ilgili meselelere kabul edilemez bir biçimde müdahale ettiği birçok husus da vardı; fakat ciddi bir ilke meselesi ortaya çıktığında Kilise otoriteleri kendi iradelerinin olduğunu süratle ortaya koymuştur. Örneğin ikona kırıcılık arka arkaya gelen bir grup imparatorun tümü tarafından savunulmuştur; yine de bütün bunlara rağmen bu tutum Kilise tarafından başarılı bir biçimde reddedilmiştir. Bizans tarihinde
s. 40 Kilise ve devlet birbirine sıkı bir biçimde bağlıydı, ancak yine de biri diğerinin buyruğuna tabi değildi.

Bugün sadece dışarıdan değil, fakat Ortodoks Kilisesi'nin içinde de Bizans İmparatorluğunu ve onun benimsediği Hıristiyan toplum fikrini sert bir biçimde eleştiren birçok kişi vardır. Fakat Bizanslılar tamamen yanlış mıydı? Onlar, yeryüzünde bir insan olarak yaşayan Mesih'in, insanlığın her yönünü kurtardığına inanmıştı ve bundan dolayı da sadece beşer olarak bireyleri

[*] Roma hukukunda yeni bir karar veya fermana, bir başka deyişle yeni yasaya verilen isim (ç).

[27] N. H. Baynes, *Byzantine Studies*, London 1955, s. 52'den alıntılanmıştır.

değil, fakat aynı zamanda toplumun bütün ruhunu ve yapısını vaftiz etmenin mümkün olduğunu benimsemişlerdi. Bu nedenle onlar, yönetim ilkelerinde ve günlük yaşamında tamamen Hıristiyan olan bir yönetim biçimini oluşturmak için çaba sarfetmişti. Gerçekte Bizans, enkarnasyonun bütün yansımalarını kabul ve tatbik etmeye yönelik bir girişimden daha az bir şey değildi. Tabii ki bu girişimin tehlikeleri de bulunmaktaydı; Bizanslılar, bilhassa Bizans'ın dünyevî krallığını Tanrı'nın Krallığı ile özdeşleştirme, Grek halkını veya daha doğru ifadeyle Roma halkını da, Tanrı'nın halkıyla özdeşleştirme hatasına çok sık düşmüştür. Elbette ki Bizans, bizzat kendisinin koymuş olduğu yüksek ideallerin oldukça gerisinde kalmıştır ve onun bu başarısızlığı çoğu kez elem verici ve felaketli olmuştur. Bu bağlamda Bizans'ın ikiyüzlülüğü, şiddeti ve zalimliği ile ilgili hikâyeler burada tekrar zikre değmeyecek kadar iyi bilinmektedir. Bunlar gerçektir, ancak gerçeğin sadece bir kısmıdır. Çünkü Bizans'ın bütün kusurlarının arkasında, Bizanslıların, esin kaynağını Tanrı'nın göklerdeki idaresinden alan bir idari yapının kopyasını yeryüzünde oluşturmak gibi büyük bir ideale sahip oldukları her zaman fark edilebilir.

s. 41

# 3
# Bizans - II: Büyük Bölünme

Bizler değişmedik, sekizinci yüzyılda nasıl isek hâlâ öyleyiz... Keşke siz de bir zamanlar ne iseniz tekrar ona dönmeye, hem sizin hem de bizim inançta ve komünyonda bir olduğumuz noktada buluşmaya rıza gösterseniz.

*Alexis Khomiakov*

## DOĞU VE BATI HIRİSTİYANLIĞININ BİRBİRİNE YABANCILAŞMASI

1054 yılının bir yaz günü öğlen sonrasında, İstanbul'daki Kutsal Hikmet[28] (Ayasofya) Kilisesi'nde bir ayin başlamak üzereyken, Kardinal Humbert ve Papalığın diğer iki delegesi binaya girdi ve sunağa doğru ilerledi. Onlar ibadet etmek için gelmemişti ve bir aforoz belgesini sunağın üzerine bırakarak seri adımlarla dışarı çıktılar. Kardinal, batı kapısından çıkarken şu sözlerle ayaklarındaki tozları silkeledi: "Tanrı baksın ve hükmünü versin."*

Bir diyakos, onun ardından büyük bir üzüntüyle koşturdu ve belgeyi geri alması için ona yalvardı. Humbert bunu reddetti ve belge sokağa düştü.

---

28 Grekçe "Hagia Sophia" adı, İngiliz yazarlar tarfından çoğunlukla "Saint Sophia" veya "Sancta Sophia" olarak kullanılır.

* Luka İncili'ne göre Hz. İsa, Havarilerden başka yetmiş kişi daha seçerek kendisinin gideceği şehir ve kasabalara öncü tebliğciler olarak göndermiştir. O görevlendirdiği bu kişilere gittikleri herhangi bir şehirde, tebliğlerinin dinlenmemesi halinde o şehrin meydanında ayaklarının tozunu silkmelerini ve hesap gününde o şehrin hesabının, kötülükleri sebebiyle yok edilen Sodom şehrinden bile zor olacağını belirtmelerini söylemiştir. Humbert ayaklarının tozunu silkerek, İncil'deki bu anlatıma göndermede bulunmuş ve bu davranışıyla İstanbul Kilisesi'ne mensup olanları, İsa'ya inanmayanlarla aynı konumda gördüğünü çarpıcı bir biçimde ifade etmiştir (ç).

Geleneksel olarak bu olay; Ortodoks Doğu ile Latin Batı arasındaki büyük ayrılığın başlangıcının simgesi olarak alınmaktadır. Fakat şimdilerde genellikle tarihçilerin de kabul ettiği gibi ayrılık, gerçekte başlangıç tarihi tam olarak belirtilebilecek bir olay değildir. Bu on birinci yüzyılın çok öncesinde başlayan ve ondan s. 42
bir süre sonrasına kadar da tamamlanmayan, uzun ve karmaşık bir sürecin sonucu olarak tedricen ortaya çıkan bir husustu.

Bu uzun ve karmaşık süreçte birçok farklı etken devredeydi. Ayrışmanın koşulları kültürel, politik ve ekonomik faktörlerle oluştu; bununla beraber onun temel sebebi, seküler değil, fakat teolojik idi. En nihayetinde de bu, Doğu ile Batı'nın üzerinde tartıştığı doktrin meselelerine, özelde iki meseleye, Papalığın iddiaları ve *filioque* meselesine dayanmaktadır. Fakat bu iki ana farklılığa daha yakından bakmadan ve hizipleşmenin aktüel sürecini ele almadan önce meselenin arka planıyla ilgili daha geniş perspektiften bir şeyler söylemek gerekir. Doğu ve Batı arasında çok önceden beri açık ve resmi bir ayrılık vardı; iki taraf birbirine *yabancı* hâle gelmişti ve Hıristiyan birliğinin nasıl ve niçin bozulduğunu anlama girişiminde meseleye, gittikçe artan bu yabancılaşma gerçeğinden başlamalıyız.

Pavlus ve diğer havariler Akdeniz dünyası çevresinde seyahat ederken politik ve kültürel olarak birbiriyle sıkı sıkıya kaynaşmış bir bütünde, Roma İmparatorluğu içinde seyahat etmişlerdi. Bu İmparatorluk, çoğunlukla kendi dilleri ve lehçeleriyle birçok farklı ulusal grubu kucaklamaktaydı. Fakat bütün bu gruplar aynı imparator tarafından idare edilmekteydi. İmparatorluğun her yerindeki eğitimli insanların paylaştığı geniş bir Greko-Romen medeniyeti vardı; İmparatorluğun hemen her tarafında hem Grekçe hem de Latince anlaşılıyor ve birçok kişi bu iki dili birden konuşabiliyordu. Bu tablo, erken dönem Kilisesi'ne misyonerlik faaliyetlerinde büyük oranda yardımcı olmuştur.

Fakat sonraki yüzyıllarda Akdeniz dünyasındaki birlik tedricen yok oldu. İlk kaybedilen siyasal birlik oldu. Üçüncü yüzyılın sonundan itibaren İmparatorluk, hâlâ teorik olarak bir iken, her biri kendi imparatorunun kontrolünde doğu ve batı olarak ikiye bölündü. Constantine, İtalya'daki Eski Roma'nın yanında,

doğuda yeni bir imparatorluk başkenti kurarak bu ayrılma sürecini daha ileriye taşıdı. Arkasından beşinci yüzyılın başlangıcında, barbar istilaları geldi; büyük bir kısmı epey bir süre daha İmparatorluğun denetiminde kalan İtalya hariç İmparatorluğun batı kesimleri Barbar liderleri arasında paylaşıldı. Bizanslılar, Augustus ve Trajan gibi imparatorlar dönemindeki Roma ideallerini asla unutmadılar; onlar teoride İmparatorluklarını hâlâ evrensel kabul ediyorlardı. Fakat Justinian teori ile gerçek arasın-
s. 43 daki büyük uçurumu kapatmaya çalışan son İmparator idi ve onun batıda fethettiği yerler kısa süre sonra geri kaptırıldı. Grek Doğu ile Latin Batı arasındaki siyasi birlik, barbar istilaları tarafından yerle bir edildi ve sonrasında da hiçbir zaman daimi biçimde yeniden kurulamadı.

Altıncı yüzyılın son dönemleri ile yedinci yüzyıl boyunca Balkan Yarımadası'nın Avarlar ve Slavlar tarafından istilası, doğu ve batı arasındaki ayrılışı daha ileri bir boyuta taşıdı; böylece eskiden Bizans ve Latin dünyası arasında geçiş güzergâhı olan İlirya,* bu iki dünyayı birbirinden ayıran bir engel haline geldi. Kopukluk, İslam'ın ortaya çıkışıyla daha ileri bir noktaya taşındı ve bir zamanlar Romalıların *mare nostrum* "bizim deniz" diye adlandırdığı Akdeniz, büyük oranda Arap kontrolüne geçti. Doğu ve batı Akdeniz arasındaki kültürel ve ekonomik bağlar, hiçbir zaman tamamen kopmamakla birlikte daha da zor sürdürülebilir hâle geldi.

İkonoklast ihtilafı, Bizans ve Batı arasındaki ayrılığa daha çok katkıda bulundu. Papalar ikona yanlısı görüşün sağlam destekçileriydi, bu yüzden onlar, yıllar boyunca İstanbul'daki ikonoklast imparatorlar ve patriklerle itikadi görüş birliğinde olamadılar. Papa Stephen, Bizans ile ilişkinin kopuk olması ve Papalığın yardıma ihtiyaç duyması sebebiyle 754 yılında yüzünü kuzeye dönerek Frank yönetici Pepin'i ziyaret etti. Bu, Papalığın o zamana kadarki politikasından ayrılışının ilk ciddi adımıydı. O döneme kadar Roma birçok yönden Bizans dünyasının bir par-

* Balkan Yarımadası'nın güneybatı bölgesine, günümüzde Arnavutluk ve çevresine tekabül eden coğrafyaya verilen isim (ç).

çası olmaya devam etmişti, fakat şimdi gittikçe artan bir biçimde Frank etkisi altına giriyordu, ancak bu yön değişikliğinin etkileri 11. yüzyılın ortalarına kadar tam manasıyla görünür hale gelmedi.

Papa Stephen'in Pepin'i ziyaret etmesini, yarım yüzyıl sonra çok daha etkileyici bir olay takip etti. 800 yılının Noel gününde Papa III. Leo, Frank Kralı Charlemagne'a (Büyük Charles) imparator olarak taç giydirdi. Charlemagne, Bizans idarecilerinin kendisini tanımasını istedi, fakat bunu başaramadı; çünkü hâlâ Roma İmparatorluğunun birliği prensibine bağlı olan Bizanslılar, kullandığı "Roma Cermen İmparatoru" unvanı sebebiyle Charlemagne'ı bir gasıp, Papalığın taç giydirmesini ise imparatorluk içindeki bir ayrılık olarak gördü. Batı'da, Kutsal Roma İmparatorluğunun teşkil edilmesi, Avrupa'yı birbirine daha çok yaklaştırmak yerine, sadece Doğu ile Batı'nın öncekinden daha çok birbirine yabancılaşmasına sebep oldu.

Siyasal alandaki sıkıntılara rağmen kültürel birlik, bir süre daha, fakat çok zayıf bir biçimde varlığını sürdürmeye devam et- s. 44
ti. Hem doğuda hem de batıda eğitimli kimseler hâlâ Kilise'nin üstlendiği ve kendisine ait hâle getirdiği klasik gelenekle yaşıyordu, fakat zaman geçtikçe bunlar bu geleneği, gittikçe artan bir biçimde birbirlerinden farklı şekilde yorumlamaya başladılar. Dil problemleri meseleleri daha da zor hâle getirdi. Tahsilli insanların iki dilli olduğu günler sona erdi. 450'lere doğru batı Avrupa'da Grekçe'yi okuyabilen çok az insan vardı; 600'den sonra, Bizans kendisini hâlâ *Roma* İmparatorluğu olarak adlandırmasına rağmen, bir Bizanslı için Romalıların dili olan Latince'yi konuşmak çok nadir rastlanan bir şey haline gelmişti. Dokuzuncu yüzyılda İstanbul'daki en büyük bilgin olan Photius, Latince'yi okuyamıyordu ve hatta 864'de Bizans'taki bir Roma İmparatoru, III. Michael, bir zamanlar Virgil'in[*] yazdığı dili "barbar ve İskit dili olarak" adlandırdı. Grekler Latin eserlerini okumak istediğinde veya tersi söz konusu olduğunda, bunu ancak tercümeler-

---

* Publius Vergilius Maro, M.Ö. 70-M.Ö. 19 yıllarında yaşamış ve "Aenid" adlı destanı yazmış olan Roma şairi (ç).

den gerçekleştirebiliyorlardı, hatta çoğu zaman onlar bunu yapma zahmetine bile girmiyorlardı; bu ilgisizlik sebebiyle de on birinci yüzyılın önde gelen Grek âlimi Psellus, Latin literatürü konusunda öylesine yüzeysel bir bilgiye sahipti ki Caesar'ı Cicero'yla karıştırdı. Özetle, Grek Doğu ile Latin Batı dünyaları, artık aynı kaynaklardan yetişmedikleri ve aynı kitapları okumadıkları için gün geçtikçe birbirinden ayrı düşüyordu.

Charlmagne'ın sarayındaki kültürel rönesansın başlangıç noktasının güçlü bir Grek karşıtlığı ile oluştuğunu belirtmek, sevimsiz fakat önemli bir örnektir. Netice itibarıyla dördüncü yüzyıl Avrupa'sında bir, on üçüncü yüzyıl Avrupa'sında ise iki Hıristiyan medeniyeti vardı; bu iki medeniyetin ayrışması ise muhtemelen Charlemagne'ın hâkimiyeti döneminde ilk defa açıkça ortaya çıkmıştı. Bu süreçte Bizanslılar, kendi fikir dünyalarıyla sınırlı kalmış ve Batı ile yolun yarısında buluşma konusunda az şey yapmışlardır. Onlar, dokuzuncu yüzyılda olduğu gibi sonraki yüzyıllarda da Batı'nın ilmini gerektiği kadar ciddiye alma konusunda genellikle başarısız olmuş ve bütün "Frankları" barbar olarak görüp ciddiye almamışlardır.

Bu siyasi ve kültürel faktörler, Kilise hayatını etkilemekten ve dinî birliği sağlamayı daha da zorlaştırmaktan başka bir şey yapmayacaktı. Kültürel ve siyasi yabancılaşma, Charlemagne meselesinde görülebileceği gibi, sadece çok kolay bir biçimde Kilisesel ihtilaflara yol açabilirdi. Nitekim o da, siyasi açıdan Bizans İmparatoru tarafından tanınmayınca, Bizans Kilisesi'ne karşı sapkınlık suçlamasıyla hızla misillemede bulundu ve Grekleri, kredolarında *filioque*yi kullanmadıkları için (bu konuda az
s. 45 sonra daha fazla şey söyleyeceğiz) suçladı ve yedinci ekümenik konsilin kararlarını kabul etmeyi reddetti. Charlemagne'ın bu konsil kararlarını, sadece onların gerçek anlamlarını ciddi manada çarpıtan hatalı bir tercüme vasıtasıyla bildiği bir gerçektir, fakat her halukârda bakış açısı itibarıyla o, yarı ikona kırıcı gibi gözükmektedir.

Doğu ve Batı'daki farklı siyasi şartlar, buralardaki Kilise kurumunun da farklı harici görünümlere bürünmesine neden oldu, öyle ki sonuçta zamanla insanlar, bu iki Kilise'nin düzeninin bir-

biriyle çakışır biçimde olduğunu düşünmeye başladılar. Aslında başlangıçtan itibaren Doğu ile Batı arasında bu hususta belirli bir vurgu farklılığı olmuştur. Doğu'da kökeni havarilere kadar giden birçok Kilise vardı. Bu Kiliselerin piskoposlarının eşitliği ve Kilise'nin kolektif ve konsillere dayalı bir yapısının olması gerektiği hususunda genel bir kabul vardı. Doğu; papayı Kilise'de birinci piskopos olarak kabul etmekte, fakat onu, eşitler arasından birinci olarak görmekteydi. Öte yandan Batı'da ise apostolik temellere dayandığını iddia eden sadece bir tek büyük piskoposluk, yani Roma vardı, bu nedenle de Roma apostolik piskoposluk olarak kabul edilmeye başlandı. Batı'daki bu piskoposluk, ekümenik konsillerin kararlarını kabul etmekle birlikte konsillerde çok aktif bir rol üstlenmedi ve bu Kilise, az biraz bir eğitim kurumu olarak, daha çok da bir monarşi, "papanın monarşisi" olarak görüldü.

Doğu ile Batı Kiliseleri arasındaki görüntünün daha başındaki bu farklılık, politik gelişmeler tarafından daha da vahim hâle getirildi. Barbar istilaları ve bunun sonucunda Batı'da İmparatorluğun yıkılması, doğal olarak Batı Kilisesi'nin otokratik yapısını büyük oranda güçlendirmesine hizmet etti. Doğu'da toplumsal düzeni ayakta tutacak ve hukuku uygulatacak güçlü bir seküler lider, yani imparator vardı. Batı'da ise barbarların gelişinden sonra sadece, hepsi az veya çok gasıp ve birbirleriyle mücadele halindeki liderler bolluğu bulunmaktaydı. Batı Avrupa'nın ruhani ve siyasi hayatında, bir birlik merkezi, bir devamlılık ve istikrar unsuru olarak hareket edebilecek olan tek kurum, sadece Papalıktı. Dolayısıyla papa, şartların zorlamasıyla Grek patriklerinin yapmak durumunda olmadığı bir rol üstlendi ve sadece Kilise'deki astlarına değil, fakat seküler idarecilere de emirler veren bir otokrat, Kilise üzerine oturmuş mutlak bir monark hâline geldi. Bu haliyle Batı Kilisesi; (muhtemelen Mısır'daki hariç) Doğu'nun dört patrikliğinin hiçbirinde görülmeyen bir derecede merkezileşti. Bunun neticesinde Batı'da monarşi; Doğu'da ise eşit meslektaşlar grubunun eşgüdümü söz konusuydu.

Üstelik barbar istilalarının Kilise hayatı üzerindeki tek etkisi bu da değildi. Bizans'ta teolojiye aktif bir biçimde ilgi gösteren
s. 46 din sınıfından olmayan (laik) eğitimli birçok kişi vardı. "Laik teolog"; Ortodoksluk'ta daima kabul gören bir figür olmuştu; Photius örneğinde olduğu gibi en eğitimli Bizans patriklerinin bir kısmı patrikliğe atanmadan önce laik kimselerdi. Fakat Batı'da, karanlık çağlar boyunca ayakta kalan tek etkili eğitim, Kilise'nin kendi ruhbanlarına verdiği eğitimdi. Laiklerin (din sınıfından olmayanların) çoğu, teolojik tartışmaların ayrıntılarını anlamak şöyle dursun, okumayı bile bilmediği için, teoloji rahiplere tahsis edilmiş bir alan hâline geldi. Ortodoksluk, piskoposluk makamına özel bir öğretme ve eğitme görevi veriyorken, Orta Çağ'da Batı'daki din adamları sınıfıyla laikler arasında ortaya çıkan bu keskin ayrımı asla bilemezdi.

Doğu ile batı Hıristiyanlığı arasındaki ilişkiler, aynı zamanda ortak bir dilin eksikliği sebebiyle daha sıkıntılı hâle geldi. Çünkü her iki tarafın da, artık kolaylıkla bir diğeriyle iletişim kuramaması ve bir diğerinin yazdığını okuyamaması sebebiyle yanlış anlamalar daha kolay bir biçimde ortaya çıkıyor ve ortak "söylem dünyası" gittikçe yok oluyordu. Doğu ve Batı birbirine yabancı hâle geliyordu ve bu, her ikisinin de benzer şekilde sıkıntı duyduğu bir durumdu.

Erken dönem Kilisesi'nde imanda birlik, fakat teoloji okullarında çeşitlilik vardı. Başlangıçtan itibaren Grekler ve Latinler kendilerine mahsus bir biçimde Hıristiyan gizemine yaklaşmıştı. Biraz fazla basite indirgeme riskiyle birlikte, Latin yaklaşımının daha pratik, Grek yaklaşımının ise daha spekülatif olduğu söylenebilir. Latin düşüncesi, Roma hukukunun tasavvurlarıyla hukuki fikirlerden etkilenmişken Grekler, teolojiyi ibadet bağlamında ve kutsal Evharistiya ışığında anladılar. Teslis hakkında düşünürken, Latinler konuya ulûhiyetin birliğiyle Grekler ise şahısların üçlüğüyle başladılar. Çarmıh üzerinde düşünmeye başladıklarında da Latinler, esas itibarıyla Mesih'i kurban olarak, Grekler ise muzaffer olarak telakki etmiştir; Latinler daha çok insanın günahtan kurtarılması, Grekler ise insanın tanrılaşma potasiyeli üzerinde konuşmuştur; bu tür farklılıklara başka ör-

nekler de verilebilir. Aslında Doğu'daki Antakya ve İskenderiye okulları gibi bu iki farklı yaklaşım biçimi de birbirine tezat teşkil etmiyor ve biri diğerini tamamlamaya yardım ediyordu; dolayısıyla her ikisinin de evrensel Hıristiyan geleneği içerisinde yeri vardı. Fakat şimdi artık, siyasi birliğin olmadığı, az bir kültürel birliğin bulunduğu, ancak ortak bir dil birliğinin de olmadığı bir ortamda iki taraf birbirine yabancı hâle geliyordu; her iki tarafın s. 47
da, diğer bakış açısının değerini unutarak, bir izolasyon ortamında kendi yaklaşım tarzını takip etme ve bunu daha da müfrit bir noktaya taşıma tehlikesi bulunmaktaydı.

Doğu ve Batı'daki farklı doktrinel yaklaşımlardan bahsettik; fakat iki tarafın birbirini hiç de tamamlamadığı, aksine doğrudan çatıştığı iki doktrinel konu vardı; bunlar da Papalığın liderlik iddiaları ve *filioque* meselesiydi. Önceki paragraflarda zikrettiğimiz faktörler, kendi başlarına, Hıristiyanlığın birliği hususunda ciddi bir gerilime neden olacak kadar yeterliydi. Yine de her şeye rağmen, daha ileri düzeydeki bu iki sıkıntı kaynağı olmasaydı birlik yine de muhafaza edilebilirdi. Şimdi bu iki meseleye dönersek, anlaşmazlığın ilk defa, tüm boyutlarıyla tam olarak ortaya çıkması, ancak dokuzuncu yüzyılın ortalarında oldu, fakat bu iki husustaki farklılık, oldukça erken sayılabilecek dönemlere kadar dayanır.

Daha önce Doğu ve Batı'daki farklı siyasi şartlardan bahsederken Papalıktan da bahsetme fırsatı bulmuş ve Batı Kilisesi'nin, merkezi ve monarşik yapısının barbar istilalarıyla nasıl güçlendiğini görmüştük. Papa sadece Batı'da mutlak bir kudret sahibi olduğunu iddia ettiği sürece Bizans buna bir itirazda bulunmamıştı. Bizanslılar, Papalık Doğu'ya müdahale etmediği müddetçe Batı Kilisesi'nin merkezileşmiş olup olmadığına da aldırmadılar. Bununla beraber papa, kendi mutlak idari yetkisinin, Batı'yı olduğu kadar Doğu'yu da kapsadığına inanmaktaydı ve o, bu iddiayı Doğu Patrikliklerinde uygulamaya kalkıştığı anda belanın patlak vermesi kaçınılmaz hâle geldi. Grekler; papaya bir itibar önceliği atfetmekte, fakat onun kendisinin hakkı olarak kabul ettiği bir evrensel üstünlüğü kabul etmemekteydi. Papa, yanılmazlığı kendi ayrıcalığı olarak görmekteydi; Grekler ise

inanca dair meselelerde nihai kararın sadece papaya değil, fakat Kilise'nin *bütün* piskoposlarını temsil eden bir konsile dayandığını savunmaktaydı. Burada Kilise'nin görünür organizasyonuyla ilgili iki farklı telakkiyle karşılaşmaktayız.

Ortodoksluğun Papalığa karşı tutumu, on ikinci yüzyılın yazarlarından İzmit başpiskoposu Nicetas tarafından hayranlık uyandıracak bir biçimde şöyle ifade edilmiştir:

> Çok sevgili kardeşim, bizler, beş kardeş patriklik arasında, Roma Kilisesi'nin önceliğini inkâr etmediğimiz gibi ekümenik bir konsilde onun en itibarlı koltuk hakkını da
> s. 48 kabul ediyoruz. Fakat o kendi davranışlarıyla kendisini bizden ayırdı, kibrinden dolayı makamına ait olmayan bir monarşiyi sahiplendi... Onun, bize danışmadığı, hatta haberimizin bile olmadığı kararlarını nasıl kabul edelim? Şayet ihtişamlı tahtında azametle oturan Roma papası, arzularını tepemize yağdırır, tabiri caizse emirlerini yükseklerden tepemize fırlatırsa, bize danışmadan fakat kendi müstebit arzusunca bize hükmetmek, bizi ve hatta Kiliselerimizi bile idare etmek isterse bu ne tür bir kardeşlik, hatta ne tür bir ebeveynlik olabilir ki? Böyle bir durumda bizlerin, böyle bir Kilise'nin oğulları değil, köleleri; Roma Piskoposluğu'nun ise bu oğulların müşfik annesi değil, kölelerin katı ve mütehakkim hanım ağası olması gerekir.[29]

Bu ifadeler, sorunun bütün boyutlarıyla tam olarak ortaya çıktığı on ikinci yüzyılda, bir Ortodoks'un ne hissettiğini anlatmaktadır. Daha erken yüzyıllarda da Greklerin Papalığa yönelik tutumu, henüz ihtilafla keskinleşmemiş olmakla birlikte temelde aynıydı. Roma ve Doğu Kilisesi 850'lere kadar Papalığın iddiaları hususunda açık bir çatışmaya girmekten kaçındı, fakat bu gerilimin o zamana kadar tam olarak açığa çıkmamış olması, görüş farklılıklarının daha az ciddi olduğu anlamına gelmemektedir.

İkinci büyük zorluk *filioque* idi. Bu ihtilaf, İznik-İstanbul Kredosu'ndaki Kutsal Ruh'la ilgili kelimeleri ihtiva etmekteydi. Özgün kredo metni şöyleydi: Ben... "*babadan çıkan*, Baba ve Oğul'la birlikte ibadet edilen ve birlikte yüceltilen Kutsal Ruh'a,

---

29 S. Runciman, *The Eastern Schism*, s. 116'dan alınmıştır.

hayat veren Rabb'e inanırım." Bu özgün şekil, Doğu tarafından, günümüze kadar değişmeden okunmuştur. Fakat Batı buna "ve Oğul'dan" (Latince *filioque*) şeklinde fazladan bir ibareyi eklemiştir; bu nedenle kredo metni şimdi şöyle okunmaktadır: "Baba'dan *ve Oğul'dan* çıkan." Bu ilavenin ilk, nerede ve ne zaman yapıldığı belli değildir, fakat İspanya'da, Aryüçülüğe karşı bir tedbir olarak ortaya çıktığı sanılmaktadır. Her hâlukârda İspanyol Kilisesi; filioque ilavesini, eğer daha önce yapmadıysa, üçüncü Toledo Konsili'nde (589) metne dâhil etmiştir. Bu ilave İspanya'dan Fransa'ya oradan da Charlemagne tarafından memnuniyetle benimsenildiği yer olan Almanya'ya sirayet etmiş ve yarı İkonoklast Frankfurt Konsili (794) tarafından kabul edilmiştir. Aslında kredo metnini özgün şekliyle okudukları için Grekle- s. 49
ri sapkınlıkla suçlayarak *filioque* meselesini, ilk defa bir ihtilaf konusu hâline getirenler, Charlemagne'ın sarayındaki yazarlardı. Fakat Roma alışılmış muhafazakârlığıyla on birinci yüzyılın başlangıcına kadar kredo metnini *filioque*siz kullanmaya devam etti. Papa III. Leo, 808'de Charlemagne'a yazdığı bir mektupta, kendisi doktrinel olarak *filioque*nin doğru olduğuna inanmakla birlikte, yine de ilave yaparak kredo metninin üslubunu bozmanın bir hata olduğunu ifade etti. Leo kredo metnini kasıtlı olarak *filioque*siz bir biçimde gümüş levhalara kazıttı ve Aziz Piyer Katedrali'ne koydurdu. Roma şimdilik Franklar ile Bizans arasında aracı rolü üstlenmekteydi.

Grekler, 850 yılına kadar filioque meselesine pek dikkat etmemişti, fakat bunun farkına vardıktan sonra tepkileri oldukça sertti. Ortodoksluk; iki sebepten dolayı kredoya yapılan bu ilaveyi reddetti (ve hâlâ da etmektedir). Birincisi kredo tüm Kilise'nin ortak iradesidir ve eğer onda herhangi bir değişiklik yapılması gerekiyorsa, bu sadece bir ekümenik konsil tarafından yapılabilir. Batı, Doğu'ya danışmaksızın keyfi olarak kredoyu değiştirmekle (Khomiakov'un ifade ettiği gibi) kardeş katlinin ahlaki sorumlusu ve Kilise'nin birliğine karşı işlenmiş bir günahın suçlusudur. İkinci olarak da Ortodoksların çoğu *filioque*nin teolojik olarak doğru olmadığına inanmaktadır. Onlar; Kutsal Ruh'un sadece Baba'dan çıktığını kabul etmekte ve onun

Oğul'dan da çıktığını savunmanın sapkınlık olduğunu telakki etmektedirler. Bununla birlikte *filioque*nin kendi başına sapkınlık olmadığını ve aslında uygun bir şekilde açıklanması şartıyla, dogma değil, fakat teolojik bir görüş olarak kabul edilebileceğini düşünen bazı Ortodokslar da bulunmaktadır. Fakat bu ılımlı görüşü benimseyenler bile bunu izinsiz yapılan bir ekleme olarak kabul ederler.

Papalığın iddiaları ve *filioque*ye dair bu iki ana ihtilaf konusu yanında, Doğu ile Batı arasında ihtilaflara neden olan Kilise (Hıristiyan) ibadetine ve disiplinine dair bazı daha küçük meseleler de vardı. Grekler evli din adamlarına izin verirken Latinler rahiplerin bekâr olması konusunda ısrarlıydı; iki tarafın farklı oruç kuralları vardı; Grekler Evharistiya'da mayalı ekmek, Latinler ise mayasız ekmek, bir başka ifadeyle "azymes" kullanıyordu.

850'ler civarında Doğu ve Batı hâlâ birbiriyle tam bir ilişki içerisindeydi ve hâlâ tek bir Kilise'yi oluşturuyordu. Kültürel ve siyasi farklılıklar gittikçe artan bir yabancılaşmayı ortaya çıkarmıştı, fakat henüz açık bir bölünme yoktu. İki taraf papanın oto-
s. 50 ritesi konusunda farklı telakkilere sahipti ve kredoyu farklı şekilde okuyordu, fakat bu sorunlar henüz tam anlamıyla açık bir biçimde ortaya konulmamıştı. Fakat 1190'da Antakya Patriği ve büyük bir Kilise hukuku otoritesi olan Theodore Balsamon, konuya oldukça farklı bir biçimde baktı ve şunları söyledi:

> Birçok yıl boyunca [kaç yıl olduğunu söylememektedir] Batı Kilisesi manevi birlik hususunda diğer dört patriklikten ayrılmış ve Ortodokslara yabancı hâle gelmiştir... Bu nedenle öncelikle, kendisini bizden ayıran doktrin ve geleneklerden kaçınacağını ve Ortodokslarla birlikte Kilise kanunlarına tabi olacağını ilan etmedikçe hiç bir Latin'e komünyon verilmemelidir.[30]

Balsamon'un nazarında birlik bozulmuştu; Doğu ile Batı arasında bariz bir farklılaşma vardı. Artık bu ikisi bir tek görünür Kilise oluşturmamaktaydı.

Yabancılaşmadan ayrışmaya geçişte, dört olay hususi öneme sahiptir. Bunlar: İstanbul Patriği Photius ile Papa I. Nicholas

[30] Runciman, *The Eastern Schism*, s. 139'dan alınmıştır.

arasındaki münakaşa (Batı'da bu husus, genellikle "Photiuscu Şiizma" olarak bilinir; Doğu ise bunu "Nicholas Şiizması" olarak adlandırmayı tercih eder); 1009'daki diptiç[*] hadisesi; 1053-1054'deki uzlaşma girişimi ile bunun başarısız neticesi ve Haçlı Seferleri.

## YABANCILAŞMADAN AYRILIĞA: 858-1204

858'de, ikonaların İmparatoriçe Theodora dönemindeki zaferinden on beş yıl sonra, Ortodoks Kilisesi'nde Aziz Büyük Photius olarak bilinen Photius, İstanbul'a yeni patrik olarak atanmıştır. O, İstanbul Patriği olarak göreve gelen "en temayüz etmiş düşünür, en seçkin siyasetçi ve en yetenekli diplomat" olarak tanımlanmıştır.[31] Photius, göreve gelişinden çok kısa süre sonra Papa I. Nicholas (858-867) ile ihtilafa girmiştir. Önceki patrik Aziz Ignatius, İmparator tarafından sürgün edilmiş ve baskılar sonucunda sürgünde iken istifa etmişti. Ignatius'un ta- s. 51
raftarları bu istifayı geçerli saymayarak Photius'u bir gasıp olarak telakki etmiştir. Photius, papaya, kendisinin göreve gelişini haber veren bir mektup gönderdiğinde Nicholas, Photius'u yeni patrik olarak tanımadan önce, onunla Ignatius yanlıları arasındaki kavgayı ayrıntılı biçimde incelemeye karar vermiş ve bu amaçla 861'de İstanbul'a elçiler göndermiştir.

Photius Papalık ile bir münakaşa başlatmaya istekli değildi. Onun için de papanın elçilerini, kendisiyle Ignatius arasındaki sorunu tartışacak olan İstanbul'daki bir konsile başkanlık etmeye davet ederek onlara büyük bir saygı gösterdi. Elçiler bunu kabul ettiler ve konsilin diğer üyeleriyle birlikte Photius'un yasal patrik olduğuna karar verdiler. Fakat elçiler Roma'ya döndüğünde Nicholas, onların yetkilerini aştığını ilan ederek verilmiş olan kararı tanımadı. Arkasından da kendisi Roma'da, sorunu tekrar ele almaya kalkıştı; 863'te onun başkanlığında toplanan bir konsil, Ignatius'u patrik olarak tanıdı ve Photius'un bütün rahipsel payelerden mahrum edilmesini kararlaştırdı. Bizanslılar ise bu suç-

---

[*] Doğru iman üzere olduğuna inanılan sağ veya ölmüş piskopos ve patriklerin isimlerinin yazılı olduğu listelerdir. Daha fazla bilgi için bkz. s. 74 (ç).

[31] G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, (Oxford, 1968), s. 199.

lamayı ciddiye almadılar ve papanın mektuplarına cevap bile vermediler. Böylece Roma ve İstanbul Kiliseleri arasında görünür bir çatlak oluştu.

Bu ihtilaf açık bir biçimde Papalığın diğer Kiliseler üzerindeki üstünlük iddiasıyla ilişkiliydi. Nicholas kendi piskoposluğunun ayrıcalığı konusunda iddialı fikirleri olan reformcu, büyük bir papaydı ve Batı'daki bütün piskoposlar üzerinde mutlak bir kudreti egemen kılmak için hali hazırda çok şey yapmıştı. Fakat o, bu mutlak kudretin Doğu'daki Kiliseler üzerine de yayılması gerektiğine inanmaktaydı; nitekim o, 865'te kaleme aldığı bir mektupta papaya bütün yeryüzünde, yani her Kilise üzerinde otorite olma yetkisi verildiğini iddia etmekteydi. Bu, tam da Bizanslıların vermeye razı olmayacakları şeydi. Nicholas; Photius ile Ignatius arasındaki ihtilafla karşı karşıya gelince, idaresinin evrenselliği iddiasını uygulama konusunda altın bir fırsat bulduğunu sandı; bu vesileyle tartışmanın her iki tarafını da kendi hakemliğine boyun eğdirecekti. Fakat o, Photius'un, Papalık elçilerinin konuyu araştırmasına *gönüllü* razı olduğunu ve onun bu hareketinin Papalığın üstünlüğünü tanımak şeklinde anlaşılmayacağını idrak etti. Diğer sebepler yanında bu da, Nicholas'ın, kendi elçilerinin kararını iptal etmesinin önemli bir gerekçesiydi.

Bizanslılar; kendi açılarından, Sardica Konsili'nin (343) 3. maddesinde ifade edilen özel şartlar altında olması kaydıyla, meselenin Roma'ya temyize götürülmesine müsaade etmeye gönüllüydü. Bu madde, bir piskoposun suçlanması halinde meseleyi Roma'ya götürebileceğini ve papanın haklı bir sebep görmesi
s. 52 halinde yeniden yargılamayı isteyebileceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte söz konusu madde, bu yeniden yargılamanın bizzat papanın denetiminde Roma'da değil, fakat suçlanan piskoposun yakınındaki bölgelerin piskoposları tarafından yapılması gerektiğini belirtmektedir. Bizanslılar; Nicholas'ın, kendi elçilerinin kararlarını iptal edip, bizzat Roma'da yeni bir yargılama yapılmasını istemekle, bu kanunun sınırlarının ötesine geçtiğini ve bunun, bir başka patrikliğin işlerine haklı görülemez ve kanonik olmayan bir müdahale olduğunu düşünmüşlerdir.

Kısa süre sonra da, sadece Papalığın üstünlük iddiaları değil, fakat *filioque* meselesi de ihtilafın içine dâhil oldu. Bu dönemde hem Bizans hem de Batı (özellikle Almanlar), Slavlar arasında yoğun misyonerlik faaliyetleri sürdürmekteydi.[32] İki misyoner çizgisinin doğudan ve batıdan ilerleyişi, kısa süre sonra belli bir noktada karşı karşıya geldi; Grek ve Alman misyonerler birbirlerini aynı bölgede iş başında görünce, bu iki misyoner topluluğu, oldukça farklı prensipler üzerinde durdukları için sürtüşmeden kaçınmak da oldukça zor hâle geldi. Doğal olarak da bu sürtüşme ortamı, Almanlar tarafından kredoda kullanılan, fakat Grekler tarafından kullanılmayan *filioque* sorununu ön plana çıkardı. Esas problem noktası, Roma ve İstanbul'un benzer şekilde kendi idari alanına dâhil etmeye can attığı bir ülke olan Bulgaristan'dı. Boris Han, başlangıçta Alman misyonerler tarafından vaftiz edilmeye meyletti, ancak Bizans'ın işgal tehdidiyle bu eğilimini değiştirmek zorunda kaldı ve 865 civarında Grek din adamlarının kendisini vaftiz etmelerini kabul etti. Fakat Boris, Bulgaristan'daki Kilise'nin bağımsız olmasını istiyordu, ancak İstanbul özerklik vermeyi reddedince, daha iyi şartlar elde etmek ümidiyle tekrar Batı'ya döndü. Boris Han'ın bu girişimiyle Bulgaristan'da serbestçe hareket etme imkânı bulan Latin misyonerler hemen, ruhbanların evlenmesi, oruç kuralları ve hepsinin ötesinde *filioque* gibi kendilerininkinden ayrılan Bizans pratiklerini seçerek Greklere karşı şiddetli bir saldırı başlattı. *Filioque* takısı, Roma'da bile hâla kullanılmıyorken, Almanlar Bulgaristan'da, bu takının kredoya dâhil edilmesini savunmuş, Papa Nicholas da onlara büyük bir destek vermiştir. Daha önce, 808 yılında, Franklarla Grekler arasında aracılık yapan Papalık artık bu konuda tarafsız değildi.

Photius; Balkanlarda, Bizans İmparatorluğu'nun hemen sınırlarında yayılan Alman etkisiyle doğal olarak zaten teyakkuzdaydı; fakat o aralar, metazori bir biçimde kendisinin dikkatini çekecek hâle gelmiş olan *filioque* meselesinden dolayı çok daha üst düzeyde teyakkuza geçmişti. O, 867'de harekete geçti ve s. 53
Doğu'nun diğer patrikliklerine, *filioque*yi şiddetle, uzun uzadıya

[32] Bkz. ss. 91-95.

yeren ve onu kullananları sapkınlıkla suçlayan genelge mahiyetinde bir mektup yazdı. Photius, bu mektubu yazdığı için genellikle suçlanmaktadır; hatta genelde Photius'a oldukça sempatiyle yaklaşan ünlü Katolik tarihçi Francis Dvornik bile onun bu hustaki hareketini "abes bir saldırı" olarak adlandırmakta ve "bu düşüncesizce, aceleyle yapılmış, sonuçları vahim olan büyük bir hataydı"[33] demektedir. Fakat Photius; *filioque*yi sapkınlık olarak görüyorduysa zihnindekini açıkça söylemenin dışında başka ne yapabilirdi ki? Üstelik *filioque* meselesini ilk defa ihtilaf konusu hâline getirenin Photius değil, yetmiş yıl önce Charlemagne ve onun etrafındaki din bilginleri olduğu da hatırlanmalıdır; asıl saldırgan Doğu değil, Batı idi. Photius, İstanbul'da bir konsil düzenleyerek mektubunun takipçisi olmuş ve bu konsil Nicholas'ı "Rabb'in (İsa'nın) bağını tahrip eden bir sapkın" olarak tanımlayarak aforoz etmiştir.

İhtilafın bu kritik noktasında durum birden bire değişti. Aynı yıl (867) içerisinde Photius, İmparator tarafından patriklikten azledildi. Ignatius bir kez daha patriklik makamına getirildi ve Roma ile birlik yeniden sağlandı. 869-870 yılında İstanbul'da "Photius karşıtı Konsil" olarak bilinen ve 867 yılında düzenlenmiş olan konsilin kararlarının iptal edildiği ve Photius'un mahkûm edilip lanetlendiği yeni bir konsil düzenlendi. Sonraları Batı'da sekizinci ekümenik konsil olarak kabul edilen bu konsil, başlangıçta çok da ciddiye alınmayacak bir sayıyla 12 piskoposla başlamış, ancak sonraki oturumlarda sayı 103'e yükselmiştir.

869-870 İstanbul Konsili'nde, Patrik Photius'un mahkum edilmesi yanında başka meseleler de ele alınmıştır. Bu çerçevede konsil, İmparator'dan Bulgar Kilisesi'nin statüsü meselesini halletmesini rica etmiş, o da sürpriz olmayan bir kararla buranın, İstanbul Patrikliği'ne bırakılması gerektiğini kararlaştırmıştır. Bulgar Hanı Boris de Roma'nın kendisine Bizans'ın verdiğinden daha az bağımsızlık vereceğini anlayarak bu kararı kabul etmiştir. Bunun üzerine 870'ten itibaren Alman misyonerler kovulmuş ve Bulgaristan sınırları dâhilinde *filioque* ifadesi bir daha duyulmamıştır. Üstelik gelişmeler sadece bundan ibaret de kal-

---

[33] F. Dvornik, *The Photian Schism*, s. 433.

mamıştır. İstanbul'da, Ignatius ve Photius birbiriyle uzlaşmış ve 877'de Ignatius öldüğünde Photius bir kez daha onun yerine s. 54 patrik olmuştur. Ayrıca 879'da İstanbul'da, bir başka konsil daha düzenlenmiş ve bu konsile, on yıl önceki Photius karşıtı konsildeki yetersiz katılımın tersine, kayda değer bir yekûnla 383 piskopos katılmıştır. Bu konsilde on yıl önceki 869-870 Konsili lanetlenmiş ve Photius'a yönelik bütün suçlamalar geri alınmıştır. Konsilde alınan bu kararlar Roma'da da tepki görmeksizin kabul edilmiştir. Böylece Photius; Roma tarafından tanınarak ve İstanbul Kilisesi'ne bağlanan Bulgaristan'ın da Kilise lideri olarak zafere erişmiştir.

Yakın zamanlara kadar ikinci bir "Photiuscu bölünmenin" olduğu sanılmaktaydı, fakat Dr. Dvornik ikna edici bir biçimde bu ikinci bölünmenin bir efsane olduğunu ortaya koymuştur. Photius'un ikinci defa göreve geldiği dönemde (877-886) İstanbul ile Papalık arasındaki birlik bozulmadı. Bu dönemdeki Papa VIII. John (872-882) Franklara yakın değildi; dolasıyla ne *filioque* meselesinde baskı yaptı ne de Papalık iddialarını, Doğu'da uygulatma girişimde bulundu. Belki de o, Nicholas'ın politikasının Hıristiyanlığın birliğini ne kadar ciddi biçimde tehlikeye attığını idrak etmişti.

Böylece bölünme, görünürde giderildi, fakat Nicholas ile Photius arasındaki ihtilafın açığa çıkardığı iki büyük farklılık hususunda gerçek bir çözüm sağlanamadı. Dolayısıyla sorunlar sadece yatıştırılmış oldu; olan bundan ibaretti!

Doğuda bir aziz, bir Kilise lideri ve bir teolog olarak daima hürmet gören Photius; Batı'da ise geçmişte çok az ilgi görmüş, bölünmenin ve çok da önemli olmayan başka birtakım şeylerin müsebbibi olarak telakki edilmiştir. Onun iyi hususiyetleri şimdilerde daha geniş biçimde takdir görmektedir. Dr. Dvornik abidevî eserini şu sözlerle tamamlamaktadır: "Şayet sonuçlarımda (tespitlerimde) haklıysam, Photius'ta büyük bir Kilise adamını, eğitimli bir hümanisti, düşmanlarını affedecek ve barışmak için ilk adımı atacak kadar âlicenap ve samimi bir Hıristiyan'ı bir kez daha tanıdığımızı söyleyebileceğiz."[34]

---

[34] *The Photian Schism*, s. 432.

On birinci yüzyılın başına gelindiğinde *filioque* meselesi hususunda yeni bir sıkıntı vardı. Papalık sonunda bu ilaveyi kabul etmişti; İmparator II. Henry'nin 1014'de, Roma'daki taç giyme töreninde kredo bu ilaveli şekliyle okundu. Bundan beş yıl önce de, 1009 yılında, yeni seçilmiş Papa IV. Sergius, *filioque* takısını ihtiva etmesi muhtemel bir mektubu İstanbul'a gönderdi, ancak bu kesin değildir. Kendisi de Sergius adını taşıyan İstanbul Patriği, her ne sebepten ise yeni papanın adını diptiçe koymadı; bunlar, her patriğin elinde bulunan ve onun doğru
s. 55 inanıştan olduğunu kabul ettiği, sağ veya ölü, diğer patriklerin adlarını ihtiva eden listelerdir. Diptiçler; Kilise'nin birliğinin görünür işaretleridir ve kasti olarak bir kişinin adını oraya eklememek, bunu yapanın, o kişiyle birlik içinde olmadığını ilan etmeyle eş değerdedir. 1009'dan sonra papanın adı bir daha İstanbul'un diptiçlerinde görülmemektedir; bu nedenle teknik olarak, Roma Kilisesi ile İstanbul Kilisesi bu tarihten itibaren birlik halinde değildi. Fakat bu teknik ayrıntıyı daha fazla didiklemek çok da akıllıca bir tavır olmayacaktır. Zira çoğu zaman diptiçlerdeki isimler eksiksiz olmazdı ve bu nedenle de bunlar Kilise ilişkilerinde şaşmaz bir kılavuz teşkil etmezler. 1009'dan önce de göreve gelen papaların Doğu'yu bundan haberdar etmeyi ihmal etmeleri gibi basit bir sebepten dolayı İstanbul'un listelerinde papaların adı sık sık eksik olurdu. 1009'daki listeye konmama da Roma'da bir tepkiye neden olmadı ve İstanbul'da bile insanlar, papanın adının ilk ne zaman ve ne için diptiçlerden düşürüldüğünü çok kısa zamanda unuttu.

On birinci yüzyıl ilerlerken, yeni faktörler Papalık ile Doğu'daki Patriklikler arasındaki ilişkilerde yeni krizlere neden oldu. Önceki yüzyıl, Roma piskoposluğu açısından yoğun bir istikrarsızlık ve karışıklık dönemi, Kardinal Baronius'un ifadesiyle, Papalık tarihinde zor ve sıkıntılı bir dönem olmuştu. Fakat şimdi Roma kendisini Cermen etkisi altında reforme etmişti ve Hildebrand (Papa VII. Gregory) gibi adamların idaresinde, Batı'da daha önce hiç erişemediği düzeyde etkili bir konumu elde etmişti. Reforme olmuş Papalık, doğal olarak Nicholas'ın savunduğu evrensel idare iddialarını da yeniden

gündeme getirdi. Bizanslılar ise kendi açılarından çoğu zaman zayıf ve düzensiz bir Papalık ile muhatap olmaya alışmışlardı ve bundan dolayı da yeni duruma uyum sağlamakta zorlandılar. Sorunlar; Normanların, İtalya'nın Bizans'a ait kısmına askeri saldırısı ve on birinci, on ikinci yüzyıl boyunca doğu Akdeniz'deki İtalyan kıyı kentlerine yönelik ticari saldırılar gibi siyasi faktörlerle daha da kötüleşti.

1054'de şiddetli bir münakaşa vardı ve Normanlar, Bizans İtalya'sındaki Grekleri Latin dini anlayış ve uygulamalarını kabullenmeye zorluyordu. Bunun karşılığında İstanbul Patriği Michael Cerularius da İstanbul'daki Latin kiliselerinin Grek pratiklerini tatbik etmelerini istedi ve onlar bunu kabul etmeyince de, 1052'de bunları kapattı. Bu belki insafsızcaydı, fakat patrik olarak o, bu şekilde davranma hakkına sahipti. Cerularius ve ta- s. 56
raftarlarının uygulamalar arasında özellikle karşı çıktığı şey, dokuzuncu yüzyıldaki ihtilafta gündeme gelmeyen bir konu olan Latinlerin Evharistiya'da "azymes" veya bir diğer ifadeyle mayasız ekmek kullanmasıydı. Bununla birlikte 1053'de Cerularius daha yatıştırıcı bir tutum takındı ve Papa IX. Leo'ya, papaların adının yeniden diptiçlere konmasını önerdiği bir mektup yazdı. Papa Leo İstanbul Patriği'nin bu teklifi üzerine Grekler ile Latinlerin inanış ve uygulamalarındaki ihtilaflı sorunları çözmek için 1054'de İstanbul'a, şefleri Silva Candida piskoposu Humbert olan üç elçi gönderdi. Bu iş için Kardinal Humbert'in seçilmiş olması bir talihsizlikti; çünkü hem o hem de Patrik Cerularius, karşılaşmaları Hıristiyanlar arasında iyi duyguları geliştirecek türden olmayan katı ve uzlaşmaz tabiatlı insanlardı. Nitekim elçiler, Patrik Cerularius'a uğradıklarında iyi bir izlenim bırakmadılar. Onun eline, papanın mektubunu tutuşturarak alışılmış selamlamaları bile yapmadan çekildiler; mektubun kendisi de Papa Leo tarafından imzalanmış olmakla birlikte, gerçekte Humbert tarafından kaleme alınmıştı ve bariz bir biçimde dostça olmayan bir tondaydı. Bundan sonra patrik, elçilerle daha fazla münasebette bulunmayı reddetti. Humbert; sonunda sabrını yitirdi ve Ayasofya Kilisesi'nin sunağına Patrik Cerularius'a karşı bir afarozname belgesi bıraktı. O, bu belgede-

ki diğer asılsız suçlamalar yanında Grekleri, kredoda *filioqueyi zikretmemekle* suçladı. Humbert hareketiyle ilgili herhangi bir açıklamada bulunmadan çarçabuk İstanbul'u terk etti ve İtalya'ya döndüğünde olup biteni Roma Piskoposluğu'nun bir zaferi olarak yansıttı. Cerularius ve onun sinodu da (aynı şekilde Roma Kilisesi'ni değil, fakat) Humbert'i aforoz ederek karşılık verdi. Sonuçta, bu uzlaşma girişimi, sorunları öncekinden daha beter hâle getirdi.

Fakat 1054'den sonra bile Doğu ve Batı arasındaki dostane ilişkiler devam etti. Hıristiyanlığın bu iki kesimi, henüz aralarında oluşan uçurumun bilincinde değildi ve her iki taraftan insanlar, aralarındaki yanlış anlamaların çok fazla güçlüğe neden olmadan ortadan kaldırılabileceğini ümit ediyordu. İhtilaf, Doğu ve Batı'daki sıradan Hıristiyanların büyük oranda haberdar olmadığı bir durum olarak devam ederken, bölünmeyi kesin hâle getiren Haçlı Seferleriydi; bu seferler yeni bir kin ve düşmanlık ruhu oluşturarak, sorunu tümüyle halk düzeyine indirdiler.

Bununla birlikte askeri bakış açısından Haçlı Seferleri büs. 57 yük bir başarı ile başlamıştı. 1098'de Antakya Türklerden alındı; 1099'da ise Kudüs zapt edildi. Birinci Haçlı Seferi, kanlı olmasına rağmen[35] parlak bir başarıydı. Haçlılar hem Antakya hem de Kudüs'te Latin patrikler atayarak işe başladılar. Bu atamanın Kudüs'te yapılması makuldu, çünkü o dönemde oradaki makam boştu; her ne kadar müteakip yıllarda Kudüs'teki Grek Patriği'nin Kıbrıs'ta sürgünde yaşayan bir halefi bulunsa bile yine de başlangıçta Filistin'deki bütün toplum, Latinler kadar Grekler de, Latin Patriği'ni kendi liderleri olarak kabul ettiler. 1106-1107'de Kudüs'te bulunan Rus hacısı, Tchernigov başkeşişi Daniel, kutsal ateş töreninde,* Grek lambalarının mucizevî olarak kendiliğinden yandığını, Latinlerin lambalarının ise Grekle-

---

[35] Argilesli Raymond "Süleyman Mabedi'nde ve avlusunda insanlar dizlerine ve atların üzengilerine kadar kan içinde yüzüyordu... Şehir cesetler ve kanla dolmuştu." (A. C. Krey, *The First Crusade*, Princeton 1921, s. 261'den alınmıştır).

* Ortodoksların İsa'nın ölüp dirildiği yer olduğuna inandıkları Kudüs'teki kilisede Paskalya öncesindeki kutsal Cumartesi gecesi kandillerin mucizevi bir biçimde yandığına olan inanç (ç).

rinkinden yakılmak durumunda kaldığını sevinçle zikretmekle birlikte, Kudüs'teki Grek ve Latinleri kutsal mekânlarda uyumlu bir biçimde bir arada ibadet ederken bulmuştur. Fakat Haçlılar, Antakya'yı ele geçirdiğinde bilfiil görevde olan bir Grek Patriği vardı; bundan kısa süre sonra onun İstanbul'a çekildiği doğrudur, fakat yerli Grek halk, Haçlıların onun yerine getirdiği Latin Patriği tanımakta isteksizdi. Böylece 1100'den itibaren Antakya'da gerçekte yerel bir bölünme vardı. 1187'den sonra Selahaddin Eyyubi Kudüs'ü fethedince kutsal topraklardaki durum kötüleşti; çünkü şimdi, Kudüs'te bir Grek Patriği, Akka'da ise bir Latin Patriği, olmak üzere her ikisi de Filistin'de meskûn olan iki rakip patrik vardı ve Hıristiyan halk bu iki patrik arasında bölünmüştü. Antakya ve Kudüs'teki bu yerel bölünmeler, kötü bir gelişmeydi. Roma çok uzaktaydı ve şayet Roma ile İstanbul kavga etseydi bunun Suriye ve Filistin'deki sıradan Hıristiyan'a ne tür bir somut zararı olurdu ki? Fakat iki rakip piskopos aynı makam üzerinde talepte bulunup iki rakip cemaat aynı şehirde olunca, bölünme sıradan Hıristiyanların da doğrudan karıştığı somut bir gerçeklik hâlini aldı. Tartışmayı sadece Kilise liderlerinin değil, tüm Hıristiyan cemaatlerinin karıştığı bir şeye çeviren Haçlı Seferleri idi; bu seferlere katılanlar, ayrışmayı yerel düzeye taşıdı.

Fakat daha kötüsü, daha sonra 1204'de, Dördüncü Haçlı Seferi'nde İstanbul'un alınmasıyla gerçekleşti. Aslında Haçlılar, Mısır'a gitmek için hazırlanmıştı, fakat bunlar, tahttan uzaklaştı- s. 58
rılmış olan sabık Bizans İmparatoru Isaac Angelus'un oğlu Alexius tarafından kendisine ve babasına tahtın geri verilmesi için İstanbul'a yönelmeye ikna edildiler. Bizans politikasına bu Batılı müdahale iyi gelmedi ve sonunda Batılılar Grek ikiyüzlülüğü olarak kabul ettikleri şeylerden bıkarak sabırlarını yitirdiler ve şehri talan ettiler. Doğu Hıristiyanlığı; bu dehşet verici üç günlük talanı hiçbir zaman unutmadı. Nicetas Choniates; "Mesih'in Haçını omuzlarında taşıyan bu adamlara kıyasla Müslümanlar bile daha merhametli ve iyidir." diyerek tepki göstermiştir. Sir Steven Runcinman'ın sözleriyle "Haçlılar barış değil, fa-

kat kılıç (savaş) getirdiler; bu kılıç da Hıristiyanlığı ikiye böldü.[36] Uzun süreden beri var olan doktrinel anlaşmazlıklar, şimdi artık, Batı'nın tecavüzüne ve kutsala saygısızlığına karşı bir kızgınlık ve infial duygusu sonucunda ortaya çıkan yoğun bir ulusal Grek nefretiyle pekişmişti. 1204'den sonra Hıristiyan Doğu ve Hıristiyan Batı'nın ikiye bölündüğü konusunda şüphe edilemez.

Hem Ortodoksluk hem de Roma, aralarında başgösteren bu doktrin meselelerinde kendisinin haklı, muhalifinin ise yanlış olduğuna inanmaktadır ve bundan dolayı da hem Roma hem de Ortodoksluk, bölünmeden beri, kendisinin doğru Kilise olduğunu iddia etmektedir. Lakin bunların her biri kendi davasının doğruluğuna inanırken, geçmişe üzüntü ve pişmanlıkla bakmalıdır. İki taraf da bölünmeyi engellemek için çok şey yapabileceklerini ve yapmış olmaları gerektiğini dürüstlükle kabul etmelidir. Her iki taraf da insanî düzeydeki hataların suçlusudur. Örneğin Ortodokslar, Bizans döneminde, Batı'ya karşı takındıkları kibir ve küçümsemeden dolayı kendilerini suçlamalıdır; yine onlar kendilerini, İstanbul'da meskûn birçok Latin'in, Bizanslı halk tarafından katledildiği 1182'deki kargaşa gibi olaylar sebebiyle de suçlamalıdırlar. (Bununla birlikte yine de Bizans tarafında 1204'teki Latin talanıyla mukayese edilebilecek bir olay yoktur.) Ve her iki taraf da tek doğru Kilise olduğunu iddia ederken ayrılmanın, insani düzeyde hazin bir yoksullaşmaya neden olduğunu kabul etmelidir. Grek Doğu ve Latin Batı birbirine ihtiyaç duyuyordu ve hâlâ da duymaktadır. Bu bölünmenin her iki kesim için de büyük bir trajedi olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır.

s. 59

## BİRLEŞMEYE YÖNELİK İKİ GİRİŞİM VE HESYCHAST İHTİLAFI

1204'de Haçlılar İstanbul'da, kısa ömürlü bir Latin Krallığı teşkil ettiler; bu krallık, Grekler 1261'de, başkentlerini tekrar ele geçirince sona erdi. Bizans iki yüzyıl kadar daha ayakta kaldı; bu yıllarda, büyük bir kültürel, sanatsal ve dinî canlanma yaşandı.

---

36 S. Runciman, *The Eastern Schism*, s. 101.

Fakat siyasi ve ekonomik açıdan yenilenmiş durumda olan Bizans İmparatorluğu ciddi bir risk altındaydı ve o, doğudan baskı yapan Türk orduları karşısında kendisini gitgide çaresiz görüyordu.

Doğu Hıristiyanlığı ile Batı Hıristiyanlığı arasında birliği sağlamak amacıyla birincisi on üçüncü yüzyılda, ikincisi ise on beşinci yüzyılda olan iki önemli girişimde bulunuldu. Birinci girişimin arkasındaki muharrik güç, İstanbul'u Latinlerden geri alan ve 1259-1282 yılları arasında hüküm süren VIII. Michael'di. O, dini açıdan Hıristiyan birliğini şüphesiz samimiyetle arzuluyordu, ancak aynı zamanda bu birlik arzusunun bir sebebi de politikti. Çünkü o Sicilya hükümdarı Anjoulu Charles'ın saldırı tehdidi altında olduğu için çaresiz bir biçimde Papalığın destek ve korumasına ihtiyaç duyuyordu; bu destek de en iyi, Kiliselerin birliğiyle elde edilebilirdi. 1274'de Lyon'da bir birleşme konsili düzenlendi. Konsile katılan Ortodoks delegeler, Papalığın üstünlük iddialarını tanımayı ve kredoyu *filioque* ile okumayı kabul ettiler. Fakat bu birlik, Bizans Kilisesi'ndeki din adamlarıfiın ve sıradan halkın ezici çoğunluğu tarafından ve aynı şekilde Bulgaristan ile diğer Ortodoks ülkeler tarafından şiddetle karşı çıkıldığı için kâğıt üzerindeki bir uzlaşmadan öte bir şeyi ifade etmedi. Lyon Konsili'ne yönelik genel tepki imparatorun kız kardeşine atfedilen şu sözlerde özetlenmiştir: " Ortodoks inancının temizliğinin yok olmasındansa kardeşimin İmparatorluğu yok olsun daha iyi!" Lyon birleşmesi, Michael'in halefi tarafından resmen reddedildi ve Michael'in kendisi de "irtidatından" dolayı Hıristiyan cenaze merasiminden mahrum kaldı.

Bu arada Doğu ve Batı, kendi teolojisi ve kendi genel Hıristiyan hayat anlayışıyla birbirinden ayrı olarak gelişmeye devam etti. Bizans, dördüncü yüzyıl Grek Babalarının dil ve fikirlerini kullanarak patristik atmosferde yaşamaya devam etti. Fakat batı Avrupa'da, Babaların geleneğinin yerini Skolastisizm aldı; felsefe ve teolojinin bu büyük sentezi, on ikinci ve on üçüncü yüzyıl- s. 60
larda gelişti. Böylece Batılı teologlar, Doğu'nun anlamadığı yeni düşünce kategorilerini, yeni bir teolojik metodu ve yeni bir terminolojiyi kullanmaya başlamıştı. Bu farklılaşma, iki tarafın da

ortak bir "konuşma zeminini" yitirme noktasına doğru sürekli büyüyordu.

Bizans da kendi açısından bu ortak zemini yitirme sürecine katkıda bulundu; her ne kadar Skolastik devrim kadar radikal herhangi bir şey olmasa bile Bizans'ta da Batı'nın ne rolünün ne de payının olduğu teolojik gelişmeler vardı. Bu teolojik gelişmeler esas itibarıyla, on dördüncü yüzyılda Bizans'ta ortaya çıkan ve Tanrı'nın tabiatı ve Ortodoks Kilisesi'nde kullanılan dua metotlarına dair *Hesychast İhtilafı* ile irtibatlıydı.

Hesychast İhtilafını anlamak için, bir süreliğine Doğu'nun mistik teolojisinin erken dönemlerine dönmeliyiz. Bu mistik teolojinin ana hatları İskenderiyeli Clement (ölümü 215) ve İskenderiyeli Origen (ölümü 253 veya 254) tarafından ortaya kondu, bunların fikirleri dördüncü yüzyılda başta özellikle Nyssalı Gregory olmak üzere Kapadokyalı Babalar ve bunların öğrencisi olup Mısır çöllerinde yaşayan Pontuslu Evagrius (ölümü 399) adlı keşiş tarafından geliştirildi. Bu mistik teoloji geleneği, özellikle Clement ve Gregory örneğinde görüleceği gibi, Tanrı'nın olumlu terimlerden ziyade, olumsuz terimler ile açıklandığı apophatic yaklaşımın (negatif teolojinin) yoğun kullanımı ile belirginleşir. Buna göre Tanrı insanın aklı tarafından tam anlamıyla kavranılamadığından, O'na yöneltilen bütün tanımlamalar, kaçınılmaz olarak tam doğru değildir. Bundan dolayı Tanrı hakkında olumlu tanımlamalar kullanmaktansa olumsuz tanımlamalar kullanmak, yani Tanrı'nın ne olduğunu söylemeyi reddedip, O'nun ne olmadığını basit bir biçimde ifade etmek daha az yanıltıcıdır. Tıpkı Nyssalı Gregory'nin dediği gibi "Tanrı hakkındaki gerçek bilgi ve anlayış; O'nun görünmez olduğunu anlamaktan ibarettir; çünkü aradığımız şey, bütün bilgilerin ötesinde anlaşılmazlığın bilinmezliğiyle tamamen kuşatılmıştır."[37]

Negatif teoloji, "Dionysiuscu" yazılar olarak adlandırılan metinlerde klasik ifadesine erişmiştir. Birçok yüzyıl boyunca bu kitapların, Pavlus'un Atina'da ihtida ettirdiği Areopagus üyesi*

---

37 *The Life of Moses*, II, 163. (377A).

* Antik dönem Atina'da aristokratların teşkil ettiği Areopagus adlı meclisin üyelerine verilen isimdir (ç).

Aziz Dionysius'a (Resullerin İşleri, XVII/34) ait olduğu düşünülmüştür; fakat gerçekte bunlar, muhtemelen beşinci yüzyılın sonlarına doğru Suriye'de yaşamış olan ve Kadıköy Konsili karşıtlarına olumlu yaklaşan kesimlerden, bilinmeyen bir yazara aittir. İman Beyancısı Aziz Maximus (Maximus the Confessor) (ölümü 662) Dionysiuscu yazılar üzerine yapılmış olan yorumları derledi ve böylece Ortodoks teolojisinde onlar için kalıcı bir yer sağladı. Dionysius'un Batı üzerinde de önemli bir etkisi olmuştur; on dördüncü yüzyılda yaşamış olan bir İngiliz vakanüvisti Dionysius'un *Mystical Theology*'sinin "bütün İngiltere'de oldukça yaygın olduğunu" kaydederken, Thomas Aquinas'ın da, *Summa*'sında 1760 defa ondan alıntı yaptığı tahmin edilmektedir. Dionysius'un apophatic üslubu, başka birçokları tarafından da tekrar edildi. Şamlı Yahya "Tanrı sonsuz ve anlaşılamazdır; O'nun hakkında anlaşılabilecek tek şey, O'nun sonsuzluğu ve anlaşılamazlığıdır...Tanrı var olan şeyler sınıfına ait değildir; bu, O'nun var olmadığı demek değil, fakat var olan her şeyin ötesinde ve hatta kendi varlığının bile ötesinde olduğu demektir" diye yazdı.[38] s.61

Tanrı'nın bilinemezliği hususundaki bu vurgu, ilk bakışta Tanrı ile ilgili doğrudan bir tecrübeyi de devre dışı bırakır gözükebilir. Fakat gerçekte apophatic (negatif teoloji) yaklaşımını kullananların çoğu, onu sadece Tanrı'nın nihai aşkınlığını belirtmek için felsefi bir araç olarak değil, aynı zamanda ve daha temelde dua yoluyla Tanrı ile birleşmenin bir aracı olarak görmüşlerdir. Olumsuzlamalar Tanrı hakkındaki olumlu anlatımları nitelendirmeye hizmet etmenin yanı sıra, mistik teologların bütün benliği ile Tanrı'nın yaşayan gizemi içerisine sıçraması (dâhil olması) için bir sıçrama tahtası veya tramplen görevi görüyordu. Nyssalı Gregory, Dionysius ve Maximus gibi apophatic (negatif teoloji) yaklaşımını yoğun şekilde kullananların tümünün durumu buydu; onlar için olumsuzlama yolu aynı zamanda Tanrı ile "birliğin yoluydu." Ancak, nihai manada aşkın olan O varlık ile yüz yüze bir görüşmeye nasıl erişebiliriz? Tanrı aynı

38 *On the Orthodoks Faith* I, 4 (P. G. XCIV, 800B).

anda nasıl hem bilinebilir hem de bilinemez olabilir? diye sorulabilir.

Bu, on dördüncü yüzyıl Hesychastslarının karşılaştıkları sorunlardan biriydi. (Bu isim içsel dinginlik anlamına gelen Yunanca *hesychia* kelimesinden türemiştir. Hesychast ise kendisini sessizlik duasına, mümkün olduğu kadar tüm imajlardan, kelimelerden ve yersiz düşüncelerden arındırılmış duaya adayan kişiyi ifade etmektedir.) Bu ilk soruyla irtibatlı olan bir başka soru
s. 62 da; bedenin duadaki yerinin ne olduğudur? Tıpkı Origen gibi, zaman zaman Eflatunculuktan da yoğun bir biçimde yararlanan Evagrius, duayı zihinsel kavramlarla insanın bütünlüğünün, yani beden ve duyularının birlikte olan bir faaliyetinden çok, zihninin bir faaliyeti olarak tanımlamıştır. Bu anlayışla o, kurtuluş ve tanrılaşma sürecinde insanın bedeni için olumlu bir role müsaade etmez görünmüştür. Fakat zihin ile beden arasındaki denge, Macarian Homilies (Macarius'a ait Vaazlar) adlı bir başka mistik eserde yeniden sağlanmıştır. (Bu vaazlar, geleneksel olarak Mısırlı Aziz Macarius'a (300? -390) atfedilirdi, fakat şimdilerde bunların 380'lerde Suriye'de veya belki de Anadolu'da yazıldığı düşünülmektedir.) Macarius'a ait Vaazlar, (Grek düşüncesinde olduğu gibi) bedende hapsedilmiş ruh anlayışının değil, fakat ruh ve bedenin birlikte tek ve beraber bir bütün oluşturduğu şeklindeki daha kitabî bir insan fikrine yeniden döner. Evagrius'un *akıl* veya *idraktan* (Yunanca *nous*) bahsettiği yerde Macarius, İbranice *kalp* kavramını kullanır. Vurgu değişikliği önemlidir, çünkü kalp sadece idrakı değil, fakat iradeyi, hisleri ve hatta beden dâhil olmak üzere insanın *bütününü* içerir.

Ortodokslar, bu Macariuscu anlamda "kalp" lafzını kullanarak genellikle "kalbin duasından" bahseder. Bu ibare ne demektir? Bir insan duaya başladığında, başlangıçta dudaklarıyla dua eder ve ne söylediğini idrak etmek için de bilinçli bir zihinsel çaba sarf etmek zorundadır. Fakat o, sürekli zihinsel olarak duada sebat ederse idrakı ile kalbi birleşir; "dua, kalpteki yerini bularak", "kalpte meskûn olma (yerleşme)" gücünü kazanır ve böylece onun duası, "kalbin duası" hâline gelir. Böylece dua, sadece dudaklar tarafından söylenen veya sadece akli olarak düşünülen

değil, fakat aynı zamanda dudaklar, akıl, hisler, irade ve beden olmak üzere insanın bütünü tarafından, kendiliğinden, spontane bir biçimde ifade edilen dua hâline gelir. Bu dua bütün bilinci kaplar, dolayısıyla o artık dışarı çıkmaya (dillendirilmeye) zorlanmak durumunda değildir, çünkü kendiliğinden dile gelir. Bu tür bir kalp duası, salt kendi çabalarımızla kolayca elde edilemez, fakat o, Tanrı'nın inayetiyle bağışlanan bir ihsandır.

Ortodoks yazarlar, "kalbin duası" terimini kullandığında, genellikle zihinlerinde belirli bir dua, İsa Duası bulunmaktadır. Grek ruhani yazarları arasında ilk olarak (beşinci yüzyılın ortalarında) Photiceli Aziz Diadochus ve daha sonra da Sina Dağlı Aziz John Climacus (579? - 649?), İsa'nın adını sürekli tekrarlama ve hatırlamayı özellikle değerli bir dua şekli olarak tavsiye etmiştir. Zamanla bu adın zikredilmesi, İsa Duası olarak bilinen "*Rab İsa Mesih, Tanrı'nın Oğlu bana merhamet et!*"[39] şek- s. 63
lindeki kısa bir cümle tarzında tebellür etmiştir. On üçüncü yüzyıl başında (şayet daha önce değil ise) İsa Duası'nın okunması, konsantrasyonu sağlamaya yönelik olarak oluşturulan belli fiziksel egzersizlerle irtibatlı hâle geldi. Nefes alış dikkatli bir biçimde dua anına uyarlandı ve belirli bir bedensel duruş tavsiye edildi; bu bağlamda kafa eğik, çene göğüs üstünde durur ve gözler kalbin olduğu nokta üzerinde odaklanmış halde olacaktı.[40] Bu genellikle "Hesychast dua yöntemi" olarak adlandırıldı, fakat bu egzersizlerin, Hesychastlar için duanın özünü teşkil ettiği düşünülmemelidir. Bunlar, kendi başlarına bir amaç olarak değil, bazıları için faydalı olan, ancak herkes için bir zorunluluk taşımayan konsantrasyonu oluşturmada aracı, tali hususlar olarak telakki edildiler. Hesychastlar, Tanrı'nın inayetini kazanmanın mekanik vasıtalarının bulunamayacağını ve otomatik olarak mistik konuma eriştiren tekniklerin olmadığını biliyordu.

---

[39] Modern Ortodoks uygulamasında bu dua bazen "*...bir günahkâr* olan bana merhamet et." şeklinde sona erer. (Vergi mülteziminin duasıyla karşılaştırınız, Luka XVIII/13).

[40] Hesychast "metodu" ile Hindu *yoga*sı veya Müslüman *zikri* arasında ilginç paralellikler vardır; fakat benzerlik noktaları çok fazla abartılmamalıdır.

Bizans Hesychastları için mistik tecrübenin zirvesi, ilahi ve yaratılmamış ışığın (nurun) görülmesiydi. Bizanslı mistiklerin en büyüğü "Yeni Teolog" lakaplı Aziz Symeon'un (949-1022) eserleri, bu "ışık mistisizmi" ile doluydu. O, kendi tecrübelerini yazdığında ilahi ışıktan tekrar tekrar bahseder ve bunu "tam manasıyla ilahi olan ışık, başlangıcı olmayan ve maddi olmayan, yaratılmamış, görülmez ışık" olarak adlandırır. Hesychastlar, tecrübe ettikleri bu ışığın; İsa'nın Tabor Dağı'nda görünüm değiştirmesi anında, yanında bulunan üç havarisinin, onun etrafını kaplamış olarak gördükleri yaratılmamış (mahlûk olmayan) ışık ile aynı olduğuna inanmıştır. Fakat bu ilahi ışığın görülmesi, apopathic (negatif teolojinin) doktrininin aşkın ve ulaşılamaz Tanrı anlayışıyla nasıl uzlaştırılabilirdi?

Tanrı'nın aşkınlığı, bedenin duadaki rolü ve ilahi ışık ile ilgili bütün bu sorunlar, on dördüncü yüzyılın ortalarında doruk noktasına vardı. Hesychastlar, eğitimli bir İtalyan Grek'i olan ve Tanrı'nın "farklılığını" ve bilinmezliğini müfrit bir tarzda gündeme getiren Calabrialı Barlaam'ın sert saldırılarına maruz kal-
s. 64 dılar. Zaman zaman Barlaam'ın bu hususta, o dönemlerde Batı'da etkili olan nominalist felsefeden etkilenmiş olduğu iddia edilmiştir; fakat daha büyük bir ihtimalle o, öğretisini Grek kaynaklardan çıkarmıştır. O, Dionysius'un tek taraflı yorumlarından başlayarak Tanrı'nın sadece *dolaylı* olarak bilinebileceğini iddia etmiştir; (onun iddiasına göre) Hesychasm'ın; Tanrı'nın doğrudan, dolaysız bir biçimde tecrübe edilmesinden bahsetmesi yanlıştır, çünkü böylesi bir tecrübe bu mevcut yaşamda imkânsızdır. Barlaam; Hesychastların kullandığı bedensel tecrübeyi ele alarak onları, yoğun bir materyalistik dua telakkisine sahip olmakla suçlamıştır. O aynı zamanda Hesychastları, ilahi ve yaratılmamış bir ışığın görünümünü elde etme iddialarından dolayı şiddetle yermiş ve onları tekrar yoğun bir materyalizme düşmekle suçlamıştır. Bir insan, bedensel gözleriyle Tanrı'nın özünü nasıl görebilir ki? Ona göre Hesychastların gördüğü ışık, ulûhiyetin ebedi ışığı değil, fakat geçici ve mahlûk bir ışık idi.

Hesychastların savunması, Selanik Başpiskoposu Aziz Gregory Palamas (1296-1359) tarafından gerçekleştirildi. O,

duada bedensel egzersizler kullanmayı mümkün kılan bir insan doktrinini savundu ve Hesychastların, Tabor'un ilahi ve yaratılmamış ışığını gerçekten tecrübe ettiğini Barlaam'a karşı savundu. Gregory bunun nasıl mümkün olduğunu açıklamak için de Tanrı'nın özüyle fiilleri (etkinlikleri) arasında bir ayrım geliştirdi. Hesychasm'ı, bir bütün olarak Ortodoks teolojisiyle bütünleştirmek suretiyle sağlam dogmatik temeller üzerine oturtmak Gregory'nin başarısıydı. Onun bu öğretisi, 1341 ve 1351 tarihlerinde İstanbul'da toplanan ve yerel konsil olmakla birlikte Ortodoks teolojisinde yedi genel konsilden pek de aşağı olmayan bir doktrinel otoriteye sahip bulunan iki konsil tarafından tasdik edildi. Fakat kişisel olarak birçok Batılı Hıristiyan, Palamas'ın teolojisini kabul etmekle birlikte, Batı Hıristiyanlığı bu iki konsili hiçbir zaman resmen tanımamıştır.

Gregory Palamas işe, insanın şahsiyeti ve enkarnasyonla ilgili kitabî doktrini yeniden tasdikle başlamıştır. İnsan; tek ve ayrışmayan bir bütündür; insanın sadece aklı değil, fakat onun *bütünü* Tanrı suretinde yaratılmıştır. İnsanın bedeni bir düşman değil, fakat onun ruhunun ortağı ve işbirlikçisidir. Mesih, enkarnasyonda bir beşer bedeni almakla "*bedeni*, bitmez tükenmez bir kutsamanın kaynağı yaptı."[41] Burada Gregory; Macarius'a ait Vaazlar gibi erken dönem bazı eserlerde zımnen
bulunan fikirleri alıp geliştirdi; insan bedenine yönelik aynı tür s. 65
vurgular, görmüş olduğumuz gibi Ortodoksluğun ikonalar doktrininin de altında yatmaktadır. Gregory; insanın şahsı ile ilgili doktrinini, Hesychast dua metoduna tatbik etmeye devam etmiş; böylece Hesychastların ibadette bedene bu boyutta önem vermekle yoğun bir materyalizmin suçlusu olmadıklarını, fakat sadece insanın bir bütün olduğu şeklindeki kitabî doktrine sadık kaldıklarını savunmuştur. Ona göre Mesih insan bedenini aldı ve insanı bütün olarak kurtardı; bu nedenle Tanrı'ya dua eden -ruh ve beden birlikte- insanın *bütünü*dür.

Gregory buradan, insanın Tanrı'yı bildiği ve tabiatı itibarıyla Tanrı'nın bilinemez olduğu şeklindeki iki kabulün nasıl uz-

[41] *Homily*, 16 (*P. G.* CLI, 193B).

laştırılacağı ile ilgili ana probleme dönmüş ve bunu şöyle cevaplamıştır: bizler Tanrı'nın *fiillerini* biliriz, fakat O'nun *özünü* bilmeyiz. Tanrı'nın özüyle (*ousia*) O'nun fiilleri arasındaki bu ayrım, Kapadokyalı Babalara dayanmaktadır. Nitekim Aziz Basil; "Tanrımızı fiillerinden biliriz, fakat O'nun özüne yaklaşabileceğimizi iddia etmeyiz. Çünkü O'nun fiilleri bize erişir, fakat O'nun özü yaklaşılamaz (erişilmez) kalır"[42] diye yazmıştır. Gregory bu ayrımı kabul etmiş ve Tanrı'nın öz itibarıyla kesinlikle bilinemez olduğunu, negatif teolojinin herhangi bir temsilcisi kadar etkili bir biçimde tasdik etmiştir. O, "Tanrı bir tabiat değildir, çünkü O, bütün tabiatların ötesindedir; O bir varlık değildir, çünkü O bütün varlıkların ötesindedir... Yaratılmış olan şeylerden bir teki bile O'nun yüce tabiatıyla en küçük bir biçimde ilişkiye girmemiştir ve girmeyecektir, O'na yakın da olmayacaktır"[43] diye yazmıştır. Fakat O'nun özü bizden uzak olmakla birlikte yine de Tanrı, fiillerinde kendisini insanlara ifşa etmiştir. Bu fiiller, Tanrı'dan ayrı olarak var olan bir şey değildir, Tanrı'nın insanlara verdiği bir ihsan da değildir: Bunlar, icraatında ve kendisini dünyaya ifşa etmesinde Tanrı'nın kendisidir. Gerard Manley Hopkins'in söylediği gibi dünya Tanrı'nın azametiyle doludur; bütün mahlûkat, her tarafa nüfuz eden (sinen), fakat Tanrı'nın fiillerinin anlatılamaz ve harikulade ateşiyle yanan, ancak bitip tükenmeyen muazzam bir Yanan Çalıdır.[*][44]

Tanrı, bu fiiller vasıtasıyla insanlıkla doğrudan ve anında
s. 66 ilişki kurar. Biz insanlara göre Tanrısal fiiller gerçekte *Tanrı'nın inayetinden* başka bir şey değildir; inayet, sadece Tanrı'nın bir "armağanı", yani sadece Tanrı'nın insanlara bağışladığı bir nesne değil, fakat hayy olan Tanrı'nın doğrudan bir tezahürü, yaratılan ile yaratan arasındaki doğrudan bir karşılaşma hâlidir. "İnayet, insanlarla iletişim kurduğu ölçüde, ilahi tabiatın bütün zen-

---

42 *Letter*, 234, 1.

43 *P. G.* CL, 1176C.

* Çıkış, III/2-4'de anlatılan Tanrı'nın Musa'ya yanan çalı içerisinde hitap etmesi ve bir bakıma kendisini izhar etmesinden mülhem olarak Tanrı'nın kendisini fiilleriyle izhar etmesi kast edilmektedir (ç).

44 Karşılaştırınız Maximus, *Ambigua*, *P. G.* XCI, 1148D.

ginliğini ifade eder."[45] "Azizler, Tanrı'nın inayetiyle görünüm değiştirdi veya ilahlaştı" dediğimizde, demek istediğimiz şey, bunların Tanrı'yı doğrudan tecrübe ettikleridir. Bunlar Tanrı'yı *bilir*, bir başka ifadeyle Tanrı'yı özü itibarıyla değil, fiilleri itibarıyla bilir.

Tanrı ışıktır; bundan dolayı da Tanrı'nın fiillerinin tecrübe edilmesi, ışık biçiminde gerçekleşir. (Palamas'ın argümanına göre) Hesychastların gördüğü görüntü, yaratılmış bir ışığın görüntüsü değil, fakat ulûhiyetin ışığının bizzat kendisi, Tabor Dağı'nda Mesih'i kuşatan Tanrı'nın ışığının aynısıdır. Bu ışık hissedilir veya maddi bir ışık değildir, fakat (İsa'nın görünüm değiştirmesinin havariler tarafından görüldüğü gibi) maddi gözlerle görülebilir, çünkü bir adam tanrılaştığı zaman ruhu gibi bedensel yetenekleri de biçim değiştirir. Bundan dolayı Hesychastların ışığı görmesi, ilahi fiilleriyle Tanrı'nın gerçek bir görülmesidir ve onlar bu ışığı, Tabor'un yaratılmamış ışığı olarak tanımlamakta son derece haklıdır.

Bu nedenle Palamas Tanrı'nın aşkınlığı fikrini muhafaza etti ve tedbirsiz bir mistisizmin kolayca yol açacağı panteizmden kaçındı; bununla birlikte Tanrı'nın dünyada sürekli hazır oluşu sebebiyle O'nun hazır ve nazır olduğu fikrini benimsedi. Bu anlayışa göre Tanrı "tamamen öteki" olarak kalır, fakat bununla birlikte (O bizzat kendisi olan) fiilleri vasıtasıyla dünyayla doğrudan bir ilişki içerisindedir. Mesih'te inkarne olan Tanrı hayy olan bir Tanrı'dır, tarihin ve Kitabı Mukaddes'in Tanrısı'dır. Barlaam Tanrı ile ilgili doğrudan bilgileri devre dışı bırakarak ve ilahi ışığın yaratılmış bir şey olduğunu savunarak Tanrı ile insan arasında çok derin bir uçurum oluşturuyordu. Bu nedenle Gregory'nin, Barlaam'a karşı çıkışındaki temel amacı Athanasius'un ve genel konsillerin amacıyla aynıydı; bu amaç insanın Tanrı'ya doğrudan yaklaşımını sağlamak, insanın tam tanrılaşmasını ve tamamen kurtulmasını temin etmektir. Hesychast ihtilafının merkezinde yer alan bu kurtuluş doktrini teslis, Mesih'in şahsiyeti ve kutsal ikonalarla ilgili ihtilafların da temelini oluşturmaktadır.

---

[45] V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, s. 162.

s. 67 Dom Gregory Dix, "Gerçekte altıncı yüzyıldan sonra Bizans'ın kapalı dünyasına yeni bir saik hiç gelmedi... dokuzuncu yüzyılda, hatta belki de daha önce, altıncı yüzyılda uyku başladı"[46] diye yazmıştır. On dördüncü yüzyılda Bizans'taki ihtilaflar, bu tür bir iddianın yanlışlığını bol bol ortaya koymaktadır. Tabii ki Gregory Palamas devrim gerçekleştiren bir yenilikçi değildi, ancak o, geçmişin geleneğinden sağlam bir biçimde köklenmişti; yine de o, birinci sınıf yaratıcı bir teologdu ve onun eseri, Ortodoks teolojisinin, sekizinci yüzyıldan ve yedinci ekümenik konsilden sonra aktif olmaktan geri kalmadığını ortaya koymaktadır.

Gregory Palamas'ın çağdaşları arasından, laik (ruhban olmayan) teolog Aziz Nicholas Cabasilas da bu ihtilafa yakından müdahil olmasa bile Hesychastlara olumlu yaklaşan biriydi. Cabasilas, bu alanda klasik Ortodoks eseri hâline gelen *"Evharistiya Üzerine Yorum (Commentary on the Divine Liturgy)"* adlı eserin yazarıdır; o aynı zamanda sakramentler üzerine *"Mesih İsa'da Yaşam (The Life in Jesus Christ)"* adlı risaleyi yazmıştır. Cabasilas'ın eserleri özellikle iki hususta dikkati çekmektedir; bunlar onun ifadesiyle "bize ruhumuzdan bile daha yakın olan Kurtarıcı" Mesih'in şahsiyetinin keskin bir bilinci;[47] ve sakramentler hususunda daimi bir vurgudur. Ona göre mistik hayat, esas itibarıyla Mesih'te ve sakramentlerde olan bir hayattır. Mistisizmin, Mesih'te ortaya çıkan ilahi esinden ve Kilise'nin sakramentleriyle yekvücut yaşamından koparak spekülatif ve ferdiyetçi hâle gelebilme tehlikesi vardır; fakat Cabasilas'ın mistisizmi, daima Mesih merkezli, sakramental ve kiliseseldir. Onun eseri Bizans teolojisinde mistisizm ile sakramental hayatın ne kadar sıkı bir biçimde birbiriyle irtibatlı olduğunu ortaya koymaktadır. Palamas ve onun çevresi mistik duayı, Kilise'nin normal kurumsal hayatını devre dışı bırakma vesilesi olarak görmedi.

---

46 *The Shape of the Liturgy*, London 1945, s. 548.
47 *P. G.* CL, 712A.

Ortodoks Kilisesi ile Batı Kilisesi arasında Lyon'dan sonra
ikinci bir yeniden birleşme konsili 1438-1439'da Florance'da
toplandı. (1425-1448 arasında hüküm sürmüş olan) Bizans İm-
paratoru VIII. John, İstanbul Patriği, Bizans Kilisesi'nden geniş
bir delegasyon ve diğer Ortodoks Kiliselerinden de temsilcilerle
birlikte bizzat toplantıya katıldı. Konsilde uzun tartışmalar ya- s. 68
şandı ve önemli ihtilaf konularında gerçek bir anlaşmaya erişmek
için her iki taraf da samimi bir çaba sergiledi. Bununla birlikte
Grekler için teoloji meselelerini serinkanlı bir biçimde tartışmak
zordu, çünkü onlar, o dönem siyasi durumun ümitsiz hâle geldi-
ğini biliyordu; Türkleri yenmenin tek ümidi Batı'dan gelecek
yardıma dayanmaktaydı. Nihayetinde *filioque*, araf, mayasız
ekmek (azymes) ve papalık iddialarını da ihtiva eden bir birleş-
me formülü oluşturuldu ve bu formül metni, sonradan Ortodoks
Kilisesi tarafından aziz ilan edilen Efes Başpiskoposu Mark ha-
riç, konsile katılan bütün Ortodokslar tarafından imzalandı. Flo-
ransa birliği doktrin meselelerinde oybirliği ve her Kilise'nin
kendine mahsus meşru ayin ve geleneklerine saygı şeklindeki iki
yönlü bir prensip üzerine bina edilmişti. Böylece doktrin mese-
lelerinde (birlik formülünün üslubu bazı konularda müphem ve
muğlâk ise de) Ortodokslar Papalığın iddialarını kabul ettiler.
Bu çerçevede her ne kadar Evharistiyalarında okudukları kredo
metnine *filioqueyi* eklemek zorunda olmasalar da Kutsal Ruh'un
iki kaynaktan çıktığı doktrinini ve (Doğu ile Batı arasında bir ih-
tilaf noktası olarak ancak on üçüncü yüzyılda ortaya çıkan) araf
hususundaki Roma öğretisini kabul ettiler. Fakat mayasız ek-
mek, yani "azymes" hususunda tek tiplilik talep edilmedi; bu
çerçevede Latinler mayasız ekmek kullanmaya devam ederken
Greklerin de mayalı ekmek kullanmasına müsaade edildi.

Fakat Floransa Birleşmesi bütün Avrupa'da kutlanmakla
birlikte -ki bu bağlamda İngiltere'nin bütün yerel kiliselerinde
çanlar çalmıştır- Doğu'da daha önceki Lyon girişiminin karşılaş-
tığından daha farklı bir realiteyle karşılaşmadı. VIII. John ve
onun halefi, Büyük Constantine'den sonraki sekseninci ve Bi-
zans'ın son İmparatoru olan XI. Constantine bu birliğe sadık
kaldılar; fakat bunlar, bunu kendi tebalarına tatbik ettirme konu-

sunda güçsüz idiler ve hatta, 1452'ye kadar bu anlaşmayı İstanbul'da açıkça ilan etmeye bile cesaret edemediler. Floransa'da imza atanların çoğu, ülkelerine döndüklerinde imzalarını geri çektiler. Konsil kararları çok küçük bir kesim hariç, Bizans'taki ruhbanlardan ve halktan hiçbir kabul görmedi. Grandük Lucas Notaras, Lyon sonrasında imparatorun kız kardeşinin söylediği sözlerin bir benzerini dillendirmiş ve "şehrin ortasında Latin şapkası görmektense Müslüman sarığını görmeyi tercih ederim" demiştir.

İmparator John ve halefi Constantine Floransa Birleşmesi'nin kendilerine Batı'dan askeri yardım sağlayacağını ümit et-
s. 69 mişti, fakat onların gerçekte aldığı yardım çok küçük idi. Türkler 7 Nisan 1453'te karadan ve denizden İstanbul'a saldırmaya başladı. Bizanslılar; sayıca bire karşı yirmiden daha fazla olan Türklere karşı yedi uzun hafta boyunca harika, fakat ümitsiz bir savunmayı sürdürdü. 29 Mayıs'ın erken saatlerinde büyük Kutsal Hikmet (Ayasofya) Kilisesi'nde son Hıristiyan ayini düzenlendi. Bu Ortodoks ve Roma Katoliklerinin ortak bir ayiniydi, çünkü krizin o anında Floransa Birleşmesi'nin taraftarları ve muhalifleri farklılıklarını unutmuştu. İmparator komünyonu aldıktan sonra dışarı çıktı ve surlarda savaşırken öldü. Aynı günün daha sonraki saatlerinde şehir Türklerin eline geçti ve Hıristiyan âleminin en şanlı kilisesi bir cami hâline geldi.

Bu, Bizans İmparatorluğunun sonuydu. Fakat İstanbul Patrikliği'nin, hele de Ortodoksluğun sonu hiç değildi.

# 4
# Slavların İhtidası

s. 70

İnayet dini yeryüzünde yayıldı ve nihayet Rus halkına ulaştı... Diğer bütün ülkelerle ilgilenen merhametli Tanrı artık bizi de ihmal etmeyecek. Bizi kurtarmak ve aklıselime eriştirmek O'nun arzusudur.

*Rusya Metropoliti Hilarion (1051–1054?)*

## CYRIL VE METHODIUS

İstanbul için dokuzuncu yüzyılın ortası yoğun bir misyonerlik faaliyeti dönemiydi. İkona kırıcılara karşı vermiş olduğu uzun mücaleden nihayet kurtulmuş olan Bizans Kilisesi, enerjisini İmparatorluğun sınırlarının ötesinde, kuzey ve kuzeybatısında yaşayan pagan Slavların -Moravyalıların, Bulgarların, Sırpların ve Rusların- ihtidasına yönlendirdi. Photius, bu Slavlar arasında büyük ölçekli misyonerlik faaliyetini başlatan ilk İstanbul patriğiydi. O, bu vazife için Selanik Greklerinden iki kardeşi, Constantine (826-869) ve Methodius'u (815? -885) seçti. Constantine, Ortodoks Kilisesi'nde genellikle, keşiş olurken aldığı Cyril adıyla tanınmıştır. Hayatının daha önceki dönemlerinde "Filozof Constantine" olarak bilinen bu şahıs Photius'un öğrencileri arasından en yetenekli olanıydı ve aralarında İbranice, Arapça ve hatta Samarya lehçesinin de yer aldığı geniş bir dil koleksiyonuna sahip olmasıyla tanınıyordu. Fakat onun ve kardeşinin sahip olduğu özel beceri, Slav diliyle ilgili bilgiydi; bunlar çocukluklarında Selanik çevresindeki Slavların lehçelerini öğrenmişlerdi ve bu lehçeleri akıcı bir biçimde konuşabiliyorlardı.

Cyril ve Methodius'un ilk misyonerlik seyahati, 860 civarında, Kafkaslar bölgesinin kuzeyinde yaşayan Hazarlara yaptıkları kısa bir ziyaretti. Bu sefer, kalıcı sonuçlar vermedi ve birkaç s. 71

yıl sonra Hazarlar Yahudiliği benimsediler. Bu iki kardeşin gerçek faaliyeti, 863'de, (günümüzde kabaca Çek ve Slovakya Cumhuriyetlerinin olduğu coğrafyaya tekabül eden) Moravia için yola çıktıklarında başladı. Onlar, ülkenin Prensi Rostislav'ın, bölge halkına yerel dille vaaz etme ve Slavca (Slavonca) ayin düzenleyebilme kapasitesine sahip Hıristiyan misyonerler gönderilmesini isteyen talebine binaen oraya gittiler. Slavca yapılacak ayinler, Slavca Kutsal Kitabı ve Slavca ayin kitaplarını gerektiriyordu. Bu kardeşler, Moravia için yola çıkmadan önce, bu muazzam çeviri işine başlamıştı bile. Onlar önce Slavca'ya uygun bir alfabe geliştirmek durumundaydı. Bu iki kardeş çevirilerinde, Slavca'nın çocukluklarında kendilerine tanıdık olan yapısını, Selanik çevresindeki Slavlar tarafından konuşulan Makedonya'ya özgü lehçesini kullandılar. Bu suretle Makedonyalı Slavların lehçesi, günümüze kadar Rusların ve diğer bazı Slav Kiliselerin liturjik dili olarak devam eden *Kilise Slavcası (Slavoncası)* hâline geldi.

Hiç kimse Cyril ve Methodius'un bilinmeyen kuzey için Bizans'ı terk ettiklerinde kendileriyle birlikte götürdükleri Slavca tercümelerin, Ortodoksluğun geleceği için önemini küçümseyemez. Kilise'nin misyonerlik tarihinde çok az hadise böylesine önemli olmuştur. Slav Hıristiyanlar, daha başlangıçta o dönemde batı Avrupalı halkların hiçbirinin sahip olmadığı türden önemli bir ayrıcalığa sahip olmuştur; onlar İncil'i ve Kilise ayinlerini anlayabilecekleri bir dilden duymuştur. Ortodoks Kilisesi, Batı'da Roma Kilisesi'nin Latince konusundaki ısrarının tersine diller meselesinde hiçbir zaman katı olmamıştır; onun olağan politikası, ayinleri, insanların ana diliyle düzenlemek olmuştur.

Moravia'daki Grek misyonu, kısa süre sonra, Bulgaristan'da olduğu gibi, aynı bölgede faaliyette olan Alman misyonerleriyle sürtüşmeye girmiştir. Bu iki misyon, sadece farklı patrikliklere bağlı değildi, fakat aynı zamanda farklı prensiplerle çalışıyordu. Cyril ve Methodius ayinlerinde Slavca kullanıyordu, Almanlar ise Latince; Cyril ve Methodius kredoyu özgün şekliyle okuyordu, Almanlar ise buna *filioque*yi dâhil ediyordu. Cyril misyonunu Alman müdahalesinden kurtarmak için onu papanın

himayesi altına sokmaya karar verdi. Cyril'in Roma'ya müracaat s. 72
etme girişimi, onun Photius ile Nicholas arasındaki münakaşayı çok da ciddiye almadığını gösterir; onun açısından Doğu ve Batı hâlâ birleşik bir Kilise'ydi ve Kilise ayinlerinde Slavca'yı kullanabildiği müddetçe İstanbul'a mı yoksa Roma'ya mı bağlı olduğu birinci dereceden önemi olan bir husus değildi. Bu iki kardeş 868'de Roma'ya bizzat seyahat ettiler ve müracaatlarında tam anlamıyla başarılı oldular. Roma'da I. Nicholas'ın halefi olan II. Hadrian onları uygun biçimde kabul etti ve Moravia'nın liturjik dili olarak Slavca'nın kullanımını tasdik ederek Grek misyonuna tam destek verdi. O, bu iki kardeşin çevirilerini onayladı ve onların Slavca ayin kitaplarının nüshalarını şehirdeki başlıca kiliselerin sunaklarına koydurdu.

Cyril Roma'da öldü (869), fakat Methodius Moravia'ya geri döndü. Maalesef Almanlar papanın kararını görmezden geldi ve Methodius'u mümkün olan her yolla engellediler, hatta onu, bir yıldan fazla hapse bile attılar. Methodius 885'de öldüğünde, Almanlar onun takipçilerini ülkeden kovdular ve bunların bir kısmını köle olarak sattılar. Moravia'da Slavlara yönelik Ortodoks misyonun izleri iki yüzyıl kadar daha varlığını devam ettirdi, fakat sonunda tamamen ortadan kalktı ve Hıristiyanlık; Batılı şekliyle, Latin kültürü ve Latin diliyle (ve tabii ki *filioque* ile) egemen hâle geldi. Moravia'da ulusal bir Slav Kilisesi kurma girişimi hiçbir sonuç vermedi. Böylece Cyril ve Methodius'un faaliyetleri, başarısızlıkla sona ermiş gibi gözüktü.

Oysa gerçekte bu, böyle değildi. Bu kardeşlerin bizzat tebliğde bulunmadığı diğer ülkeler, özellikle de Bulgaristan, Sırbistan ve Rusya onların faaliyetinden istifade ettiler. Bulgar Hanı Boris, zikretmiş olduğumuz gibi bir süre Doğu ile Batı arasında tereddüt edip durdu, fakat sonunda İstanbul'un idaresini kabul etti. Bununla birlikte Bulgaristan'daki Bizans misyonerleri, Cyril ve Methodius'un vizyonuna sahip olmadıkları için, başlangıçta Kilise ayinlerinde, sıradan bir Bulgar için Latince kadar anlaşılmaz bir dil olan Grekçe'yi kullandılar. Fakat Methodius'un şakirtleri, Moravia'dan kovulmalarından sonra doğal olarak Bulgaristan'a yöneldiler ve Moravia misyonunda kullanılan prensipleri

burada devreye soktular. Böylece Slavca Grekçe'nin yerini aldı ve Bizans'ın Hıristiyan kültürü Bulgarlara özümseyebilecekleri bir formda, Slavca olarak sunuldu. Bulgar Kilisesi hızla büyüdü. 926 civarında, (893-927 yılları arasında hüküm süren) Çar Bü-
s. 73 yük Symeon'un hükümranlığı döneminde, bağımsız bir Bulgaristan Patrikliği oluşturuldu ve bu, 927'de İstanbul Patrikliği tarafından kabul edildi. Boris'in kendisine ait bir otosefal Kilise hayali, onun ölümünden sonraki yarım yüzyıl içerisinde gerçekleşti. Böylece Bulgaristan, ilk milli Slav Kilisesi'ni oluşturdu.

Bizans misyonerleri dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, 867-874 civarında Hıristiyanlığı kabul eden Sırbistan'a da aynı şekilde gittiler. Sırbistan aynı zamanda Doğu ve Batı Hıristiyanlığını bölen bir hatta yer almaktaydı, fakat Sırbistan, bir belirsizlik döneminden sonra Moravia'yı değil, Bulgaristan örneğini takip etti ve İstanbul'un denetimi altına girdi. Burada da Slavca ayin kitapları devreye sokuldu ve bir Slavonik-Bizans kültürü gelişti. Sırp Kilisesi, Sırp ulusal azizlerinin en büyüğü olan ve 1219'da İznik'te Sırbistan Başpiskoposu olarak kutsanan Aziz Sava'nın (1176-1235) idaresinde kısmi bir bağımsızlık elde etti. 1346'da bir Sırbistan Patrikliği oluşturuldu ve bu, 1375'te İstanbul Kilisesi tarafından tanındı.

Rusya'nın ihtidası da aynı şekilde dolaylı olarak Cyril ve Methodius'un faaliyetleri sayesindeydi; fakat bu konudan sonraki bölümde daha fazla bahsedeceğiz. Selanikli bu iki Grek, "manevi evlatları" Bulgarlar, Sırplar ve Ruslar ile "Slavların Havarileri" unvanını fazlasıyla hak eder.

Balkanlardaki bir başka Ortodoks millet olan Romanya ise oldukça karmaşık bir tarihe sahiptir. Romanyalılar, Slav komşularından etkilenmiş olmakla beraber, dil ve etnik karakterde esas itibarıyla Latin'dir. Modern Romanya'nın bir kısmına tekabül eden Dacia, 106-271 tarihleri arasında bir Roma eyaletiydi; fakat o dönemde burada kurulan Hıristiyan cemaatleri Romalıların buradan çekilmesinden sonra ortadan kalkmış gözükmektedir. Görünüşe göre Romanya halkının bir kısmı Bulgarlar tarafından, dokuzuncu yüzyılın sonları veya onuncu yüzyılın erken dönemlerinde Hıristiyanlığa ihtida ettirildi, fakat Wallachia ve

Moldavia adlı iki Romanya prensliğinin tam ihtidası on dördüncü yüzyıla kadar gerçekleşmedi. Ortodoksluğu münhasıran "Doğulu" ve karakter itibarıyla Grek ve Slav olarak düşünenler, günümüzün ikinci en büyük Ortodoks Kilisesi olan Romanya Kilisesinin ulusal kimlik bakımından ağırlıklı olarak Latin olduğu gerçeğini göz ardı etmemelidir.

Bizans Slavlara iki hediye verdi. Bunlar; tam olarak açık- s. 74
lanmış Hıristiyan doktrini ve tam olarak gelişmiş Hıristiyan medeniyetidir. Dokuzuncu yüzyılda Slavların ihtidası başladığında doktrinel ihtilafların yaşandığı büyük dönem, yedi konsil çağı sona ermişti; inancın ana hatları -teslis ve enkarnasyon doktrinleri- hali hazırda oluşturulmuştu ve bunlar kesin, nihai halleriyle Slavlara iletildiler. Belki de Slav ülkelerde ortaya çıkan dinî ihtilafların karakter olarak genellikle dogmatik olmamasının ve Slav Kiliseleri'nin çok az özgün teolog çıkarmalarının sebebi buydu. Fakat teslis ve enkarnasyona dair bu inanç boşlukta oluşmadı, bu öğretiyle birlikte bütün bir Hıristiyan kültür ve medeniyeti de gitti; Grek misyonerleri, Bizans'tan bunları da kendileriyle birlikte Slavlara taşıdılar. Böylece Slavlar aynı anda hem Hıristiyanlaştılar hem de uygarlaştılar.

Grekler bu inanç ve medeniyeti yabancı bir kılıkta değil, fakat Slavlara özgü bir dil ve çerçeve içerisinde naklettiler (burada Cyril ve Methodius'un çevirileri başlıca öneme sahipti); Slavlar Bizans'tan ödünç aldıklarını kendilerine ait hâle getirmeye muktedirdi. Bizans kültürü ve Ortodoks inancı, başlangıçta esas itibarıyla idareci sınıflarla sınırlı olsa da, zamanla bir bütün olarak Slav halkların günlük yaşamının tamamlayıcı bir parçası hâline geldi. Kilise ile halk arasındaki bağ, bağımsız ulusal Kiliseler yaratma sistemiyle daha sağlam bir hâle bile geldi.

Tabii ki Ortodoksluğun halkın yaşamıyla bu şekilde yakın biçimde özdeşleştirilmesi ve özellikle ulusal Kiliseler sistemi, talihsiz sonuçlar da ortaya çıkardı. Kilise ile milletin bu derece yakın ilişkili olmasından dolayı, Ortodoks Slavlar, sık sık bu ikisini karıştırdı ve Kilise'yi, ulusal politikaların amaçlarına hizmet ettirdi. Onlar zaman zaman kendi inançlarını, esas itibarıyla Sırp, Rus veya Bulgar inancı olarak telakki etmeye ve bu inancın ön-

celikle doğru ve evrensel olduğunu unutmaya meylettiler; bu durum, modern dönemdeki Grekler için de ayartıcı bir yaklaşım olmuştur. Ulusalcılık; son on yüzyıldır Ortodoksluğun başının belası olmuştur. Yine de Kilise ile halkın entegrasyonunun, nihai manada oldukça yararlı olduğu açık bir gerçektir. Hıristiyanlık Slavlar arasında gerçekten de *bütün* halkın dini, en iyi manada *popüler* bir din hâline gelmiştir.

## s. 75 RUSYA'NIN VAFTİZİ: KİEV DÖNEMİ (988-1237)

Slavları Hıristiyanlaştırmak için Cyril ve Methodius'u görevlendiren İstanbul Patriği Photius Rusya Slavlarını ihtida ettirmek için de planlar yapmıştı. O, 864 civarında Rusya'ya bir piskopos gönderdi, fakat Hıristiyanlık adına atılan bu ilk temeller, 878'de (o dönemin başlıca Rus şehri) Kiev'de gücü ele geçiren Oleg tarafından yok edildi. Bununla birlikte Rusya; Bizans, Bulgaristan ve İskandinavya'dan gelen istikrarlı bir Hıristiyan nüfuzunun etkisinde kalmaya devam etti, dolayısıyla 945'de Kiev'de kesinlikle bir kilise vardı. Rus Prensesi Olga 955'de Hıristiyan oldu, fakat onun oğlu Svyatoslav, Hıristiyan olması halinde, tebasının kendisine güleceğini söyleyerek annesinin örneğini takip etmeyi reddetti. Ancak 988 civarında Olga'nın torunu Vladimir (980-1015 tarihleri arasında hüküm sürmüştür) Hıristiyanlığa ihtida etti ve Bizans İmparatorunun kızkardeşi Anna ile evlendi. Böylece Ortodoksluk Rusya'nın devlet dini hâline geldi ve 1917'ye kadar bu şekilde kaldı.

Vladimir bütün imkânları kullanarak ülkesini Hıristiyanlaştırmaya başladı; rahipler, kutsal bakiyeler, kutsal kaplar ve ikonalar ülkeye getirildi; ırmaklarda kitlesel vaftizler gerçekleştirildi; Kilise mahkemeleri tesis edildi ve ondalık kilise vergisi oluşturuldu. Gümüş kafası ve altın bıyıklarıyla Tanrı Perun'un büyük putu aşağılayıcı bir biçimde Kiev yükseklerinden aşağıya yuvarlandı. "Meleğin borazanı ve İncil'in gürlemesi bütün kasabalarda yankılandı. Hava Tanrı'ya doğru yükselen buhurla kutsandı. Dağlara manastırlar dikildi. Erkek ve kadın, küçük ve büyük bü-

tün insanlar kutsal kiliseleri doldurdu."[48] Metropolit Hilarion, altmış yıl sonra hadiseyi, şüphesiz ki biraz da idealize ederek bu şekilde vasıflamıştır; çünkü Kiev Rusya'sı, Hıristiyanlığa bir anda tümüyle ihtida etmemiş ve başlangıçta Hıristiyanlık, esas itibarıyla şehirlerle sınırlı olmuştur, taşranın büyük bir kısmı ise on dördüncü ve on beşinci yüzyıllara kadar pagan olarak kalmıştır.

Vladimir, Sadakacı Yuhanna'nın yapmış olduğu gibi, Hıristiyanlığın toplumsal önerilerine önem vermiştir. Her ne zaman saray ahalisiyle bir ziyafet düzenlese fakir ve hastalara da yiyecek dağıtmıştır; Orta Çağ Avrupası'nın başka hiçbir yerinde onuncu yüzyıl Kiev'inde olduğu gibi böylesine üst düzeyde düzenlenmiş "sosyal hizmetler" olmamıştır Kiev Rusyası'nın diğer idarecileri s. 76
de Vladimir örneğini takip etmiştir. Örneğin 1113-1125 yılları arasında hüküm süren Prens Vladimir Monomachos oğullarına *Vasiyetnamesinde* şunları yazmıştır: "Herşeyin ötesinde fakirleri unutmayın ve onları imkânlarınız ölçüsünde destekleyin. Yetime verin, dul kadını koruyun ve güçlünün hiç kimseyi ezmesine izin vermeyin."[49] Vladimir aynı zamanda Hıristiyan merhamet yasasının engin bir bilincine sahipti ve o, Bizans kanun kodeksini Kiev'de uygulamaya koyduğunda bunun çok zalim ve çok acımasız yönlerinin hafifletilmesi konusunda ısrar etmiştir. Kiev Rusyası'nda idam cezası, uzuv kesme, işkence yoktu; bedensel cezalar çok az tatbik ediliyordu.[50]

Aynı yumuşak tavır, Rusya'yı Hıristiyanlaştıran Vladimir'in iki oğlu; Boris ve Gleb'in hikâyelerinde de görülebilir. Vladimir'in 1015'de ölümü üzerine bunların büyük kardeşi Svyatopolk onların prensliklerini ele geçirmeye kalktı. Bunlar İncil'in emirlerini harfiyen esas alarak, kolayca yapabilecekleri hâlde direniş göstermeyeceklerini söylediler ve her ikisi de sırayla Svyatopolk'un adamları tarafından öldürüldüler. Boris ve Gleb herhangi bir kanın akması gerekiyorsa bunun kendi kanları olması gerektiği tercihinde bulundular. Her ne kadar inanç için

---

48 G. P. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, vol I, s. 410'dan alınmıştır.

49 G. Vernadsky, *Kievan Russia*, (New Haven 1948), s. 195'den alıntılanmıştır.

50 Bizans'ta ölüm cezası vardı, fakat bu hemen hemen hiç tatbik edilmezdi; bununla birlikte uzuv kesme cezası rahatsız edici sıklıkta tatbik edilirdi.

şehit değil de, politik bir münakaşanın kurbanları olsalar da, bunların ikisi "Istırap Çekenler" özel unvanı verilerek azizler listesine alınmıştır; bunların günahsız ve gönüllü çektikleri ıstırapla Mesih'in ıstırabına iştirak ettikleri düşünülmüştür. Ruslar daima Hıristiyan yaşamında ıstırap çekme hususuna büyük önem vermiştir.

Bizans'ta ve Orta Çağ Avrupası'nda olduğu gibi Kiev Rusyası'nda da manastırlar önemli bir rol oynamıştır. Bunların en etkilisi, Mağaralar Manastırı olarak da bilinen *Petchersky Lavra*'ydı. Burası yarı münzevi bir kardeşlik kurumu (manastır) olarak Athos Dağı'nda yaşamış bir Rus olan Aziz Anthony tarafından kuruldu; Anthony'nin halefi Aziz Theodosius (ölümü 1074) ise İstanbul'daki Studium Manastırı'nın kurallarına göre burayı yeniden düzenleyerek tam manastır sistemine dönüştürdü. Theodosius da, Vladimir gibi Hıristiyanlığın sosyal boyutunun şuurundaydı ve Batı'da Assisili Aziz Francis'in yaptığına benzer biçimde kendisini fakirlerle yakın ilişkili olarak tanımlayarak bu hususları radikal bir biçimde tatbik etti. Boris ve Gleb
s. 77 Mesih'in kurbanvari ölümünü model aldılar; Theodosius ise yoksul yaşamı ve gönüllü olarak "kendi iradesini boşaltıp (terkedip) ilahi iradeye teslim olmakla *(kenosis)*" Mesih'i takip etti. O, asil bir aileden gelmesine rağmen, çocukluğunda kalitesiz ve yamalı kıyafetleri giymeyi ve kölelerle birlikte tarlalarda çalışmayı seçti. Theodosius, "Rabbimiz İsa Mesih, biz onun adıyla kendimizi mütevazı kılalım diye, kendisini bir örnek kılarak fakir hâle geldi ve mütevazı oldu. O, bizim kurtuluşumuz için hakaretlere maruz kaldı, tükürüldü ve dövüldü; o halde bizim de Mesih'e erişmek için ıstırap çekmemiz gerekir."[51] demiştir. Theodosius, başkeşiş iken bile en değersiz türden elbiseleri giymiş ve otoritenin bütün görünür alametlerini reddetmiştir. Bununla birlikte o aynı zamanda asillerin ve prenslerin saygı duyulan arkadaşı ve danışmanıydı. Aynı tevazu ideali başkalarında da, örneğin *Vladimir Vakayinamesi*'ndeki ifadelerle "Burada bir

---

[51] Nestor, "Life of Saint Theodosius", in G. P. Fedotov, *A Treasuary of Russian Spirituality*, s. 27.

şehir sahibi olarak değil, fakat gelecekte bir şehir sahibi olmayı düşünerek Mesih'in tevazusunu kuşan" diyen Vladimir piskoposu Luke'da da (ölümü 1185) görülür. Bu, Rus folklorunda ve Tolstoy ve Dostoyevski gibi yazarlarda da sikça görülen bir idealdir.

Rus Prensi Vladimir ile onun oğulları Boris ile Gleb ve Petchersky Lavra'yı düzenli bir manastıra dönüştüren keşiş Theodosius, İncil'in pratik çağrışımlarıyla yoğun bir biçimde ilgilenmişlerdir. Bu çerçevede Vladimir sosyal adalet kaygısı ve suçlulara merhametle davranma arzusuyla; Boris ve Gleb, Mesih'in gönüllü ıstırap çekmesi ve ölümünü model alma (takip etme) hususundaki kararlarıyla; Theodosius ise kendisini tevazuyla tanımlamasıyla bunu pratiğe dökmüştür. Bu dört aziz, Kiev Hıristiyanlığının en cazip vechelerinin bir kısmını somutlaştırır.

Kiev döneminde Rus Kilisesi, İstanbul'a tabiydi ve 1237'ye kadar Rusya metropolitleri genellikle Grek idi. Rus Kilisesi, metropolitlerin Bizans'tan geldiği günlerin anısına, bir piskoposu görkemli karşılama merasiminde okunan Grekçe *eis polla eti despota*'yı ("nice yıllara, ey efendi") okuma geleneğine devam etmektedir. Fakat Kiev döneminde metropolit dışındaki piskoposların geri kalanının yarısı kadarı yerli Ruslardandı; hatta birisi ihtida eden bir Yahudi ve bir diğeri de Suriyeliydi.

Kiev sadece Bizans ile değil, fakat batı Avrupa'yla da yakın ilişkilere sahipti; nitekim erken Rus Kilisesi'nin organizasyonundaki ondalık kilise vergisi gibi bazı hususiyetler, Bizans'a değil, Batı'ya aitti. Bizans dinî takviminde gözükmeyen pek çok s. 78
Batılı aziz Kiev'de hürmet gördü; Rusya'da, on birinci yüzyılda kutsal teslise yönelik olarak derlenmiş bir dua Alban ve Botolph gibi İngiliz azizleri ile Tours'lu Martin gibi bir Fransız azizine de listede yer verir. Hatta bazı yazarlar, 1054'e kadar Rus Hıristiyanlığının, Grek Hıristiyanlığı olduğu kadar, Latin Hıristiyanlığı da olduğunu iddia etmişlerdir, fakat bu büyük bir mübalağadır. Kiev döneminde Rusya Batı'ya, Büyük Petro'nun hükümranlık dönemine kadar, başka herhangi bir zamanda rastlanmayan bir yakınlıktaydı, buna rağmen o, Latin kültürüyle mukayese edile-

meyecek kadar çok Bizans kültüründen etkilenmişti. Napolyon, Rusya İmparatoru I. Alexander'ı, "daha aşağı düzeydeki imparatorluğun bir Grek'i" olarak adlandırdığında tarihsel olarak haklıydı.

Rusya'nın en büyük şanssızlığının, Bizans'ın bütün manevi mirasını özümsemek için çok az zamana sahip bulunması olduğu ifade edilmiştir. 1237'de Kiev Rusya'sı Moğol istilaları tarafından ani ve kötü bir biçimde sonlandırıldı; Kiev yağmalandı ve uzak kuzeydeki Novgorod çevresi hariç bütün Rus toprakları istila edildi. 1246'da Moğol Sarayı'na giden bir ziyaretçi, Rus bölgesinde ne kasaba ne de köy gördüğünü, fakat sadece harabeler ve sayısız insan iskeletiyle karşılaştığını kaydetmiştir. Fakat Kiev tahrip edilmiş olsa bile Kiev Hıristiyanlığı canlı bir hatıra olarak kalmıştır:

> Kiev Rusya'sı, çocukluğun altın günleri gibi hiçbir zaman Rus ulusunun hafızasında solmamıştır. İsteyen herkes, onun yazılı eserlerinin saf membalarından dinî susuzluğunu giderebilir; modern dünyanın karmaşıklığı içerisinde, onun muhterem yazarlarından kılavuzunu bulabilir. Kiev Hıristiyanlığı Rus dinî düşüncesi için, Pushkin'in Rus sanatsal bağlamındaki değeriyle aynı değerde bir standart, altın bir ölçü ve esas alınması gereken bir ölçüttür.[52]

## MOĞOL İDARESİNDE RUS KİLİSESİ (1237-1448)

Moğol Tatarlarının Rusya üzerindeki hükümranlığı 1237'den 1480'e kadar devam etti. Fakat sonunda Rusların,
s. 79 kendilerini ezenlere karşı açık bir savaşa cesaret ettiği ve onları fiilen yendiği Kulikovo'daki büyük savaştan (1380) sonra Moğol hükümranlığı epeyce zayıfladı; 1450'de ise bu idare büyük oranda şeklî hâle geldi. Tıpkı daha sonraki dönemde Türk idaresindeki Grekler arasında birlik duygusunu koruyacağı gibi on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda Rus ulusal bilincini her şeyden daha fazla canlı tutan Kilise idi. Moğol döneminde ortaya çıkan Rusya, zahiri görünümü itibarıyla epeyce değişmiş bir Rusya'ydı.

---

[52] Fedotov, *The Russian Religious Mind*, vol. I, s. 412.

Kiev 1237 yağmasından sonra bir daha asla kendine gelmedi ve onun liderlik konumunu, on dördüncü yüzyılda Moskova Prensliği aldı. Moğollara direnmeyi telkin eden ve Rusya'yı Kulikovo'ya taşıyan Moskova Grandükleriydi. Moskova'nın yükselişi Kilise ile çok sıkı ilişkiliydi. Bu kasaba hâlâ küçük ve göreceli olarak önemsiz iken 1308'den 1326'ya kadar Rusya'nın metropoliti olan Peter oraya yerleşme kararı aldı. Bu karar, nihayetinde Rusya Kilisesi'nin biri Moskova'da, diğeri Kiev'de olmak üzere iki metropolit arasında bölünmesine sebep oldu, ancak bu düzenleme on beşinci yüzyılın ortalarına kadar sabit ve kalıcı olmadı.

Rus Kilisesi tarihinin Moğol idaresindeki dönemde, hepsi de aziz olan üç şahsiyeti hususi olarak zikretmek gerekir; Bunlar Alexander Nevsky, Permli Stephan ve Radonezhli Sergius'tur.

Rusya'nın büyük savaşçı azizlerinden biri olan Alexander Nevsky (ölümü 1263) Batılı çağdaşı Fransa Kralı Aziz Louis ile mukayese edilmiştir. O, Rusya'da 1237'deki gelişmelerden zarar görmeden kurtulan başlıca prenslik olan Novgorod'un prensiydi. Fakat Alexander, Tatarların bölgeye gelmesinden (Kiev ve çevresini ele geçirmesinden) kısa süre sonra kendisini Batı'daki diğer düşmanlar olan İsveçliler, Almanlar ve Litvanyalılar tarafından tehdit edilir durumda buldu. Aynı anda iki cephede birden savaşmak imkânsızdı. Alexander, Tatar idaresine boyun eğmeye ve haraç vermeye karar verdi; fakat Batılı düşmanlarına karşı şiddetli bir direnç göstererek onları -İsveçlilere karşı 1240'da ve Teutonic Şövalyelere* karşı 1242'de- iki mutlak mağlubiyete uğrattı. Onun, Batı yerine Tatarlarla müzakerede bulunmasının sebebi esas itibarıyla dinîydi; Tatarlar haraç almış, fakat Kilise'nin hayatına müdahale etmekten kaçınmıştır, oysa Teutonic Şövalyeler, Rus "ayrılıkçılarını" tekrar Papalığın idaresi altına

* 1189-1190 yıllarında Akka'daki Cermen Haçlıların şehirdeki hastalara bakım için kurduğu, 1198'de Tapınakçılarla ilişkili hâle gelen, sonrasında ise ayrı bir yapıya kavuşan askeri tarikattır. Roma'ya bağlı Cermenlerden oluşan bu askeri tarikat önceleri Filistin çevresinde, sonraları ise Hıristiyan dünyasının değişik bölgelerinde farklı mezhep ve dinlerden olan topluluklarla silahlı mücadele etmiştir. Teutonik Şövalyeler, bu kapsamda 1200'lü yıllarda Prusya, Litvanya ve çevresindeki putperest veya farklı inançlardan olan Hıristiyan gruplarla da savaşmışlardır (ç).

sokma hedefini açıkça beyan etmişti. Bu tam da bir Latin Patri-
s. 80 ği'nin İstanbul'da hüküm sürdüğü ve kuzeydeki Alman Haçlıların, tıpkı güneydeki Haçlı arkadaşlarının 1204'de Ortodoks İstanbul'u yıktığı gibi Ortodoks Novgorod'u yıkmayı hedeflediği dönemdi. Fakat Alexander, Moğol tehdidine rağmen herhangi bir dinî tavizi reddetti. Onun, papanın elçilerine şu ifadelerle karşılık verdiği belirtilmektedir: "Bizim doktrinimiz Havariler tarafından tebliğ edilendir.... Yedi konsilin babalarının geleneğini titizlikle tutarız. Sizin sözlerinize gelince onları dinlemeyiz ve sizin doktrininizi istemeyiz."[53] İki yüzyıl sonra Grekler de Florance Konsili'nden sonra aynı tercihi yapmıştır; Roma Kilisesi'ne manevi teslimiyet olacağını hissettikleri şeyleri yapmak yerine siyasi açıdan Müslümanlara boyun eğmeyi tercih etmişlerdir.

Permli Stephan Moğolların idaresindeki Kilise hayatının bir başka yönünü, misyonerlik faaliyetlerini gündemimize getirir. Rus Kilisesi en erken dönemlerden itibaren misyoner bir Kiliseydi ve Ruslar, ülkelerini fetheden paganlar[*] arasına misyonerleri göndermekte hızlıydı. 1261'de Mitrophan adlı biri misyoner piskoposu olarak Tatarların Volga'daki başkenti Saray'a gitti. Başkaları da Rusya anakarasının kuzey doğusu ve uzak kuzeyindeki ilkel pagan kabileler arasında tebliğde bulundular. Bu misyonerler, Cyril ve Methodius örneğine sadık kalarak Kitabı Mukaddes'i ve kilise ayinlerini tebliğde bulundukları halkların dillerine ve lehçelerine çevirdiler.

Perm Piskoposu (1340?-1396) Aziz Stephan, Zyrian kabileleri arasında çalıştı. O çeviri işini daha iyi yapabilmek için on üç yılını bir manastırda, sadece yerel lehçeleri değil, fakat aynı zamanda Grekçe çalışarak hazırlıkla geçirdi. Cyril ve Metho-

---

[53] Alexander Nevsky'nin on üçüncü yüzyıl hayatından; Fedotov, *The Russian Religious Mind*, vol. I, s. 383'den alınmıştır.

[*] Daha önceki bir dipnotta belirttiğimiz gibi yazar Müslümanlar için "kafir, inançsız" anlamlarına gelen "infidel" kelimesini kullanırken, Ukrayna bölgesinin fatihleri olan ve bu dönemlerde Müslümanlığı yeni benimsemeye başlayan Altın Orda Hanlığı için "putperest" anlamına gelen "pagan" kelimesini kullanmaktadır (ç).

dius'un takipçileri Slavca (Kilise Slavcası) çevirilerinde, uyarlanmış bir Grek alfabesini kullanmışken Stephan yerli runik alfabeyi kullandı. O bir ikona yapıcısıydı ve Tanrı'yı sadece gerçekliğin değil, fakat güzelliğin de Tanrı'sı olarak sergilemenin çabasındaydı. O, erken dönem Rus misyonerlerinin birçoğu gibi, askeri ve siyasi fethin ardından değil, fakat önünden gitti.

Rusya'nın en büyük ulusal azizi olan Radonezhli Sergius (1314?-1392) ise on dördüncü yüzyılda ülkenin geri alınmasıyla yakından ilişkilidir. Onun hayatının genel hatları Mısırlı Aziz Anthony'yi çağrıştırır. Sergius yetişkinlik yıllarının ilk dönemle- s. 81
rinde (Mısır'daki çöllerin kuzeydeki muadili olan) ormanlara çekildi ve burada, kutsal teslise adanmış bir keşiş münzevihanesi kurdu. Birkaç yıllık bir uzletten sonra onun inziva mekânı bilinir hâle geldi, etrafında şakirtler toplandı ve o manevi bir rehber, bir 'kıdemli' veya *starets* oldu. Sonunda o da (burada da Anthony'nin son zamanlarıyla benzer bir biçimde) müritler topluluğunu, kendi sağlığında ülkenin en büyük dinî evi hâline gelen düzenli bir manastıra dönüştürdü. Kiev Rusya'sı için Mağaralar Manastırı ne idiyse Moskof (Rusya) için de Kutsal Teslis Manastırı oydu.

Sergius (asil olarak doğmasına rağmen) bir köylü gibi yaşayarak ve en fakir kıyafetleri giyerek Theodosius'un yaptığı gibi aynı *kenosis*i ve kasıtlı kendini alçaltmayı sergilemiştir. "Onun kıyafeti kaba köylü keçesinden, eski ve yıpranmış, yıkanmamış, ter sinmiş ve yoğun bir biçimde yamalıydı."[54] O, büyük bir cemaatin başkeşişi olarak şöhretinin zirvesindeyken de hâlâ manastırın sebze bahçesinde çalışıyordu. Çoğunlukla o, işaretle ziyaretçilere gösterildiğinde, onlar onun gerçekten meşhur Sergius olduğuna inanamıyordu. Bir adam iğrenerek "Ben buraya bir peygamber görmeye geldim, siz ise bana bir dilenciyi gösteriyorsunuz" diye bağırmıştır.[55] Sergius da Thedosius gibi politikada aktif bir rol oynamıştır. Moskova Grandüklerinin yakın bir arkadaşı olarak o, şehrin genişlemesini teşvik etmiştir;

---

[54] St Epiphanius, "The Life of Saint Sergius", *A Treasury of Russian Spritualit y*, ed. by G. P. Fedotov, New York 1948, ss. 69-70.

[55] Epiphanius, A. g. e., s. 70.

Kulikovo Savaşı'ndan önce Rus kuvvetlerinin lideri Prens Dimitry Donskoy'un, kutsamasını almak için özellikle Sergius'a gitmiş olması da kayda değerdir.

Ancak Thedosius ile Sergius'un hayatları arasında birçok paralellikler varken iki önemli fark noktası zikredilmelidir. Bunlardan birincisi, Mağaralar Manastırı Kiev Rusyası'ndaki birçok manastır gibi bir şehrin eteklerinde yer alıyorken Kutsal Teslis Manastırı uygar dünyadan uzak mesafede, ıssız bir yerde kurulmuştu. Sergius medeniyetin sınırlarını ileriye doğru genişletmek ve tarım yapmak için ormanı kullanmak suretiyle kendi tarzınca bir kâşif ve kolonist idi. O, bu dönemin tek kolonist keşiş örneği de değildi. Başkaları da onun gibi keşiş olmak için ormana git-
s. 82 miş, ve Sergius'unkine benzer biçimde bir keşiş barınağı olarak başlayan yapılar kısa zamanda, duvarlarının ötesinde bir sivil kasabanın yer aldığı düzenli bir manastır hâline gelmiştir. Arkasından da bütün süreç yeniden başlardı; yeni bir keşiş nesli, uzlet hayatı arayışıyla, ormanda o esnada epey uzak olan bir noktaya yerleşir, müritler bunları takip eder, yeni topluluklar oluşur ve yeni topraklar tarım için hazırlanmış olurdu. Kolonist keşişlerin bu istikrarlı ilerleyişi, on dördüncü ve on beşinci yüzyıl Rusya'sının en çarpıcı yönlerinden biri olmuştur. Bu çerçevede Radonezh ve diğer merkezlerden dinî evlerin (manastır ve inzivahanelerin) geniş bir ağı, Beyaz Deniz'e ve Kuzey Kutbu'na kadar bütün kuzey Rusya'ya hızla yayılmıştır. Öyle ki, Sergius'un sağlığında elli topluluk onun müritleri tarafından oluşturulmuştur, onun bir sonraki nesil takipçileri tarafından da kırk topluluk daha oluşturulmuştur. Bu kâşif keşişler sadece kolonist değil, fakat misyonerdi de, çünkü onlar daha uzak kuzeye nüfuz ettikçe çevrelerindeki ormanda yaşayan vahşi pagan kabilelere Hıristiyanlığı da tebliğ etmişlerdir.

İkinci fark ise Theodosius'un dinî tecrübesinde spesifik biçimde mistik olarak adlandırılabilecek herhangi bir şey yokken Sergius'ta manevi hayatın yeni bir boyutu aşikâr hâle gelmiştir. Sergius, Gregory Palamas'ın bir çağdaşıydı ve onun Bizans'taki Hesychast hareketiyle ilgili bir şeyler biliyor olması da muhtemeldir. En azından onun yaşam öyküsünü yazan Epiphanius'un

kaydettiğine göre Sergius'a dua esnasında ihsan edilen bazı vizyonlar, sadece mistik bir biçimde yorumlanabilir.

Sergius "Rusya'nın Kurucusu" olarak adlandırılmıştır ve üç anlamda o öyleydi; birincisi politik olarak; çünkü o, Moskova'yı ayağa kalkmaya ve Tatarlara karşı direnmeye cesaretlendirmiştir. İkincisi coğrafi olarak; çünkü keşişlerin ormana doğru büyük bir ilerleme kaydetmesini diğer herkesten daha çok ilham eden oydu. Üçüncüsü de manevi olarak; çünkü o mistik duayla ilgili tecrübesi sayesinde Rus Kilisesi'nin manevi hayatını derinleştirmiştir. O, manastır hayatının sosyal ve mistik yönlerini dengelemekte muhtemelen diğer bütün Rus azizlerinden daha başarılı olmuştur. Onun ve takipçilerinin etkisiyle 1350'den 1550'ye kadar olan iki yüzyıl, Rus maneviyatının altın çağı olmuştur.

Bu iki yüzyıl aynı zamanda Rus dinî sanatının da bir altın çağıydı. Bu yıllar esnasında Rus ressamları, Bizans'tan aldıkları ikonografik gelenekleri mükemmeliğe taşıdılar. İkona yapma özellikle Aziz Sergius'un manevi çocukları arasında gelişmiştir. Sanatsal bakış açısıyla bütün Ortodoks ikonalarının en iyisi olan s. 83
ve Aziz Andrew Rublev (1370? - 1430?) tarafından yapılan kutsal teslis ikonasının Aziz Sergius'un şerefine yapılmış olması ve onun Radonezh'teki manastırına konulmuş olması bir tesadüf değildir.

Sergius'un ölümünden altmış bir yıl sonra Bizans İmparatorluğu Türklerin eline geçti. Böylece Kulikovo'dan sonra biçimlenen ve Sergius'un oluşturmak için çok şey yaptığı yeni Rusya şimdi Ortodoks dünyasının koruyucusu olarak Bizans'ın yerini almaya çağrılmış oldu. O da, bu ilahi çağrıya hem layık hem de layık olmadığını kanıtladı.

s. 84
# 5
# İslam İdaresinde Kilise

Günümüzde Grek Kilisesi'nin kararlı direnişi... Türkler tarafından uygulanan baskı ve aşağılamaya ve bu dünyanın cazibelerine ve hazlarına rağmen, Hıristiyanlığın başlangıcında ortaya çıkan mucizelerden ve kudretten daha az ikna edici olmayan bir tasdiktir. Çünkü cahil ve fakir insanların, nasıl sebat, kararlılık ve sadelikle inançlarını korumaya devam ettiğini görmek ve idrak etmek gerçekten hayranlık vericidir.

*Sir Paul Rycaut, The Present State of the Greek and Armenian Churches (1679).*

## KRALLIK İÇERİSİNDE KRALLIK

Edward Browne 1677'de İstanbul'daki İngiliz elçiliğine şapel papazı olarak gelişinden kısa süre sonra şöyle yazmıştır: "Haçın onca zaman muzaffer olarak kaldığı yerlerde hilalin yükseldiğini görmek, insanın tabiatına fazlasıyla dokunuyor." Şüphesiz bu durum, 1453'te Greklerin de tabiatına çok fazla dokunmuştur. İnsanlar bin yıldan fazla bir süre Bizans'ın Hıristiyan İmparatorluğunu, Tanrı'nın dünyaya yönelik lütfuyla bahşettiği daimi bir unsurmuş gibi telakki etmiştir. Ancak "Tanrı'nın koruduğu şehir" artık düşmüştü ve Grekler, Müslümanların yönetimi altındaydı.

Bu kolay bir geçiş değildi; fakat bu yeni durum, Hıristiyan tebalarına kayda değer bir cömertlikle muamele eden Türkler tarafından kolaylaştırıldı. On beşinci yüzyıldaki Müslümanlar;
s. 85 Hıristiyanlığa karşı, Reformasyon dönemindeki ve on yedinci yüzyıldaki Hıristiyanların birbirine karşı olduğundan çok daha fazla müsamahalıydı. İslam, Kitabı Mukaddes'i kutsal bir kitap ve Mesih İsa'yı da bir peygamber olarak kabul eder; bundan do-

layı Müslümanların gözünde Hıristiyan dini, belli bazı noktalarda hatalı, fakat tümüyle yanlış değildir ve "Kitap Ehli" olarak Hıristiyanlara, salt paganlarla aynı olan bir düzeyde muamele edilmemeliydi. Müslüman öğretiye göre Hıristiyanlar, İslam'ın gücüne sessizce boyun eğdikleri takdirde, zulme maruz bırakılmamalı ve herhangi bir müdahaleyle karşılaşmadan inançlarının gereğini yapmaya devam edebilmelidirler.

İstanbul'un fatihi, Sultan II. Mehmet'e öncülük eden bu prensiplerdi. Şehrin düşüşünden önce Grekler onu "Deccal'in öncüsü ve ikinci Sennacherib"* olarak adlandırdılar, fakat uygulamada onun idaresinin karakter olarak çok farklı olduğunu gördüler. Patriklik makamının boş olduğunu öğrenen Sultan Mehmet, keşiş Gennadius'u çağırttı ve onu patriklik makamına atadı. Bir keşiş olmadan önce George Scholarios olarak bilinen Gennadius (1405?- 1472?) velut bir yazar ve zamanının önde gelen bir Grek teologuydu. O, Roma Kilisesi'nin kararlı bir muhalifiydi ve onun patrik olarak atanması Floransa Birleşmesi'nin nihai terki anlamına gelmekteydi. Şüphesiz ki Sultan, Latin karşıtı görüşleri olan bir kişiyi siyasi amaçlarla kasti olarak seçmişti; patrik olan Gennadius'la Greklerin, Roma Katolik güçlerinden gizli yardım isteme ihtimali pek olmayacaktı.

Sultan bizzat kendisi, tıpkı eskiden Bizans'ın mutlak hükümdarlarının yaptığı gibi patriği, din adamlarından oluşan ekibiyle birlikte tayin edip törenle görevine başlattı. Hareket sembolik idi; İslam'ın savunucusu Fatih Mehmet aynı zamanda, bir zamanlar Hıristiyan imparatorlar tarafından icra edilen rolü devralarak Ortodoksluğun da koruyucusu hâline gelmişti. Böylece Hıristiyanlar Türk toplum yapısı içerisinde belirli bir yer sahibi oldular; fakat kısa zaman sonra anlayacakları gibi bu garantili bir madunluk makamıydı. İslam idaresi altındaki Hıristiyanlık, ikinci

* Sennacherib (Sanherib) M.Ö. 705-681 yılları arasında hüküm sürmüş Asur kralıdır. O, Yahuda şehirlerini ele geçirmiş ve başkent Kudüs'ü kuşatarak vergiye bağlamıştır. Sennacherib bu işgali, Yahudi kutsal kitabının, dindarlığıyla övdüğü Yahuda kralı Hizkiya zamanında yaptığı için Yahudilik ve Yahudilik ile köken bağı bulunan Hıristiyanlık'ta diğer işgalcilerden çok daha büyük bir olumsuzlukla anılmaktadır (ç).

sınıf bir din idi ve onun mensupları da ikinci sınıf vatandaşlardı. Onlar ağır vergiler verdi, farklı kıyafetler giydi, orduda hizmet etmelerine müsaade edilmedi ve Müslüman kadınlarla evlenmeleri de yasak idi. Kilise'nin misyonerlik faaliyetlerinde bulunmasına müsaade edilmedi ve bir Müslüman'ı Hıristiyan inancına
s. 86 döndürmek suçtu. Maddi açıdan bakınca bir Hıristiyan'ın irtidat edip İslam'a geçmesi için her sebep vardı. Doğrudan zulüm genellikle bir Kilise'nin güçlenmesine hizmet eder; fakat Osmanlı İmparatorluğundaki Grekler, inançlarına şahitlik etmenin daha kahramanca yollarından genellikle mahrum bırakılıyorlardı ve bunun yerine amansız bir sosyal baskının moral bozan etkilerine tabi kılınıyorlardı.

Hepsi bu kadar da değildi. İstanbul'un düşüşünden sonra Kilise'nin, Constantine'in ihtidasından önceki duruma dönmesine de izin verilmedi, tuhafı da şu ki Sezar'ın şeyleri şimdi, daha önce hiç olmadıkları kadar Tanrı'nın şeyleriyle yakın ilişkili hâle geldi. Çünkü Müslümanlar din ile politika arasına bir ayrım koymuyordu; onların bakış açısına göre şayet Hıristiyanlığın bağımsız bir dinî inanç olarak tanınması gerekiyorduysa, Hıristiyanların bağımsız bir politik birim olarak, imparatorluk içinde bir imparatorluk şeklinde organize olması zaruriydi. Bundan dolayı Ortodoks Kilisesi dini bir kurum olduğu kadar bir kamu kurumu hâline de geldi; o, *Rum Milleti* "Roma ulusu" hâline dönüştü. Kilisesel yapı, seküler idarenin bir aygıtı olarak *bütünüyle* devralındı. Piskoposlar hükümetin memurları hâline geldi, patrik sadece Grek Ortodoks Kilisesi'nin manevi başı değil, fakat aynı zamanda Grek ulusunun mülki idarecisi -*etnark* veya *millet başı*- idi. Bu durum, Türkiye'de 1923 yılına kadar, Kıbrıs'ta ise Başpiskopos III. Makarios'un ölümüne kadar (1977) devam etti.

*Millet* sistemi paha biçilemez bir hizmeti gerçekleştirdi; o, Grek ulusunun, dört yüzyıl boyunca yabancı bir idarede, ayrı bir birim olarak varlığını devam ettirmesine imkân sağladı. Fakat Kilise hayatında iki melankolik etki yaptı. Birinci olarak bu durum, Ortodokslukla ulusalcılık arasında üzücü bir karışıklığa neden oldu. Tamamen Kilise etrafında oluşan toplumsal ve politik yaşamları her şeyi kuşattığı için Grekler açısından, Kilise ile ulu-

sun arasını ayırmak neredeyse imkânsız hâle geldi. Oysa evrensel olan Ortodoks inancı, bir tek halk, dil veya kültürle sınırlı değildir; fakat Türk İmparatorluğunun Grekleri için "Helenizm" ve Ortodoksluk, Bizans İmparatorluğunda olduğundan çok daha fazla içinden çıkılamaz bir biçimde iç içe geçmişti. Bu karışıklığın etkileri günümüze kadar devam etmiştir.

İkinci olarak da Kilise'nin üst idaresi küçük düşürücü bir yolsuzluk ve dinî makam ticaretine girmişti. Piskoposlar dünyevî
işler ve politik meselelere bulaşmış olduklarından, bir hırs ve s. 87
mali aç gözlülüğe kapılmıştı. Her yeni patriğin makama geçmeden önce Sultan'dan bir *berat* alması ve bu belge için yüklü bir ödeme yapılması gerekiyordu. Patrik, her piskoposu diyosez (piskoposluk) bölgesine atamadan önce ondan bir ücret istemek suretiyle masraflarını piskoposluklardan çıkarırdı; aynı şekilde piskoposlar, yerel rahipleri, rahipler ise kendi cemaatlerini vergiye bağlardı. Bir zamanlar Papalık için söylenen şey, Türklerin idaresi altındaki Ekümenik Patriklik için de kesinlikle doğruydu; her şey satılıktı.

Patriklik makamı için birkaç adayın olduğu durumlarda Türkler bunu neredeyse en yüksek fiyatı verene satmıştır; onlar, *berat* satma vesilelerini çoğaltmak maksadıyla patrikleri mümkün olduğu kadar çok sık değiştirmenin kendi mali menfaatlerine olduğunu çabuk fark etmiş ve patrikleri çok sık aralıklarla makamlarından alarak tekrar atamışlardır. "Türkler, on beşinci yüzyıl ile yirminci yüzyıllar arasında görevde bulunan 159 patrikten 105'ini çeşitli sebeplerle makamlarından azletmişlerdir; çoğunluğu isteksizce yapılan 27 istifa gerçekleşmiş; 6 patrik asılmak, zehirlenmek veya boğulmak suretiyle vahşice bir ölüme maruz bırakılmış ve bunlardan sadece 21 tanesi görevdeyken doğal bir biçimde ölmüştür."[56] Bazen aynı adam dört veya beş farklı sefer aynı makama getirilmiş ve genellikle sürgünde, makamına dönmek için değişiklik yapılmasını sabırsızlıkla bekleyen birkaç eski patrik olmuştur. Patriğin konumunun aşırı güvensiz olması, doğal olarak, onun yerine geçmeyi ümit eden Kutsal

---

[56] B. J. Kidd, *The Churches of Eastern Christendom*, London 1927, s. 304.

Sinod'un metropolitleri arasında devamlı entrikalara neden olmuş ve Kilise'nin liderleri genellikle keskin biçimde düşman gruplara ayrılmıştır. Onyedinci yüzyılda Levant'ta (Akdeniz'in doğu kıyısındaki ülkelerde) meskûn olan bir İngiliz şöyle yazmıştır: "Her iyi Hıristiyan bu bir zamanların ihtişamlı Kilisesi'ni üzüntüyle göz önüne almalı ve onun kendi bağırsaklarını yırtıp koparmasına ve onları akbabalara, kuzgunlara ve dünyanın yabani ve vahşi yaratıklarına yiyecek olarak vermesine acıyarak bakmalıdır."[57]

Fakat İstanbul Patrikliği içte bir çürümeyle sıkıntı çekmekle birlikte dışta onun gücü daha önce hiç olmadığı kadar genişlemişti. Türkler İstanbul Patriğine, kendi hâkimiyetlerindeki *bü-*
s. 88 *tün* Ortodoks Hıristiyanların başı olarak bakıyordu. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki diğer patrikliklikler de -İskenderiye, Antakya, Kudüs- teoride bağımsız kalmakla birlikte pratikte İstanbul patrikliğine tabi idiler. Benzer biçimde Türk hâkimiyetinde bulunan Bulgaristan ve Sırbistan Kiliseleri de tedricen bütün bağımsızlıklarını kaybettiler ve on sekizinci yüzyılın ortalarına doğru doğrudan ekümenik patriğin kontrolü altına girdiler. Fakat on dokuzuncu yüzyılda Türk gücü azalırken patrikhanenin sınırları da daraldı. Türklerden bağımsızlığını elde eden uluslar, Kilise açısından da Türk başkentinde ikamet eden ve Türk politik sistemiyle sıkı bir biçimde ilintili olan bir patriğe bağlı kalmayı uygulanamaz gördüler. Patrik direnebileceği kadar direndi, fakat her hadisede, sonuçta kaçınılmaz olana boyun eğdi. Böylece Patriklikten bir dizi ulusal Kilise çıktı; bu kapsamda Yunanistan Kilisesi (1833'de kuruldu, 1850'de İstanbul Patrikliği tarafından tanındı); Romanya Kilisesi (1864'te kuruldu, 1885'te tanındı); Bulgaristan Kilisesi (1871'de yeniden tesis edildi, 1945'e kadar İstanbul tarafından tanınmadı); Sırbistan Kilisesi (1879'da yeniden kuruldu ve tanındı). Patrikliğin, esas itibarıyla savaşın bir sonucu olarak küçülmesi yirminci yüzyılda da devam etti ve şimdi onun Balkanlardaki üyeleri, bir zamanlar Osmanlı hükümranlığının müreffeh günlerindeki mevcudunun ancak minik bir küsuratını oluşturmaktadır.

---

[57] Sir Paul Rycaut, *The Present State of the Greek and Armenian Churches*, (London 1679), s. 107.

Türk egemenliği, Kilise'nin entelektüel hayatı üzerinde iki zıt etki meydana getirdi; bu durum bir yandan muazzam bir muhafazakârlığın, diğer yandan da belirli bir Batılılaşmanın sebebiydi. Türklerin idaresinde Ortodoksluk, kendisini savunma konumunda hissetti. Ana hedef, *hayatta kalmak*, gelecek daha iyi günlerin ümidiyle işleri devam ettirmekti. Grekler, Bizans'tan devralmış oldukları Hıristiyan medeniyetine mucizevî bir azimle yapışmış, fakat bu medeniyeti yaratıcı biçimde geliştirmek için pek az fırsatları olmuştur. Rahatlıkla anlaşılacağı gibi, onlar genellikle kabul edilmiş formülleri tekrarlayarak kendilerini geçmişten miras almış oldukları şekilde konuşlandırmaktan memnundular. Grek düşüncesi, insanın esef etmekten başka bir şey yapamayacağı bir kemikleşmeye ve donmaya uğradı; bununla birlikte muhafazakârlığın da avantajları vardı. Gerçekten Grekler karanlık ve güç bir dönemde Ortodoks geleneğini büyük ölçüde zarar görmemiş bir biçimde sürdürdüler. İslam idaresindeki Ortodokslar, Pavlus'un Timothy'e söylediği sözleri kendilerine rehber olarak aldılar: "Emaneti koru, sana emanet edileni muhafaza et" (I. Timoteusa, VI, 20). Nihayette onlar, daha iyi bir düstur seçebilirler miydi? s. 89

Bununla beraber bu gelenekçiliğin yanında on yedinci ve on sekizinci yüzyıl Ortodoks teolojisinde başka ve zıt bir akım vardı; bu Batı sızıntısı eğilimiydi. Osmanlı idaresindeki Ortodokslar için iyi bir ilim standardını sürdürmek zordu. Daha yüksek bir eğitimi arzulayan Grekler, Ortodoks olmayan dünyaya, İtalya ve Almanya'ya, Paris'e ve hatta Oxford kadar uzak yerlere seyahat etmek zorundaydı. Türk döneminin önde gelen Grek teologları arasından çok az kısmı kendi kendini eğitmiş, fakat bunların kahir ekseriyeti Batı'da Katolik veya Protestan üstatların denetiminde eğitilmiştir.

Bu durum kaçınılmaz olarak bunların Ortodoks teolojisini yorumlama biçimleri üzerinde bir etki oluşturdu. Elbette Batı'daki Grek öğrencileri Kilise Babalarını okudular, fakat onlar bu tür Babalardan sadece Ortodoks olmayan hocalarının bunlara gösterdikleri ilgi ölçüsünde haberdar oldular. Bu nedenle de Gregory Palamas ruhani öğretileri için hâlâ Athos'taki keşişler

tarafından okunuyorken Türk döneminin birçok eğitimli Grek teologu ondan tamamen habersizdi. Döneminin en maharetli Grek teologu olan Eustratius Argenti'nin (ölümü 1758?) eserlerinde Palamas'tan tek bir alıntı bile yoktur ve onun bu durumu, tipik bir haldir. Palamas'ın temel eserlerinden biri olan, *Kutsal Hesychastların Savunmasında Üçlüler (The Triads in Defence of the Holy Hesychast)* adlı eserin büyük bir kısmıyla 1959'a kadar basılmamış halde kalmak zorunda oluşu son dört yüzyılda Grek Ortodoks biliminin hâlini sembolize etmektedir.

Batı'da eğitim gören Greklerin, niyet olarak kendi Kiliselerine tümüyle sadık kalsalar bile, Ortodoks zihniyetlerini kaybetmeleri ve yaşayan bir gelenek olan Ortodoksluk'tan kopmaları hususunda ciddi bir tehlike vardı. Onlar açısından teolojiye Batılı çerçeveden bakmamak güç idi; çünkü onlar bilinçli veya bilinçsiz olarak kendi Kiliselerine yabancı olan terminolojiyi ve tartışma metotlarını kullanıyordu. Ortodoks teolojisi, Rus teoloğu Peder Georges Florovsky'nin (1893-1979) tam yerinde bir ifadeyle adlandırdığı biçimde bir *yanıltıcı yapılanmaya* maruz kalmıştı. Türk döneminin dinî düşünürleri esas itibarıyla "Latinleştirilenler" ve "Protestanlaştırılanlar" şeklinde iki ana gruba bölünebilir. Yine de bu Batılılaşmanın boyutu abartılmamalıdır. Grekler Batı'dan öğrendikleri harici şekilleri kullandılar, fakat
s. 90 düşüncelerinin özünde bunların büyük çoğunluğu temelde Ortodoks kaldı. Gelenek bazen yabancı kalıplara dökülmeye zorlanarak tahrif edilmiş, ancak tamamen yok edilmemiştir.

Şimdi de muhafazakârlık ve Batılılaşmanın bu iki yönlü arka planını zihinde tutarak Reformasyon ve Karşı Reformasyon tarafından Ortodoks dünyanın önüne konulan meydan okumayı tetkik edelim.

## REFORMASYON, KARŞI REFORMASYON VE BUNLARIN ORTODOKS DÜNYASINA ETKİLERİ

Reform güçleri Rusya ve Türk İmparatorluğunun sınırlarına eriştiğinde duruverdi, böylece Ortodoks Kilisesi ne bir reformun ne de bir karşı reformun etkisi altına girdi. Yine de bu iki hareketin Ortodoksluk üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığı

sonucuna varmak bir hata olur. Zira Batı ile birçok temas vasıtası vardı; Ortodokslar, zikretmiş olduğumuz gibi Batı'ya eğitim almaya gidiyordu; diğer yandan doğu Akdeniz'e gönderilen Cizvitler ve Fransiskenler Ortodokslar arasında misyonerlik faaliyeti yürütüyordu; Cizvitler aynı şekilde Ukrayna'da da faaliyetteydi; ayrıca hem Roma Katolik hem de Protestan güçlerin İstanbul'daki elçilikleri politik bir rol kadar dinî bir rol da icra etmekteydi. Dolayısıyla on yedinci yüzyılda Katolik ve Protestanlarla olan bu temaslar Ortodoks teolojisinde önemli gelişmelere yol açtı.

Ortodokslarla Protestanlar arasındaki ilk önemli görüş alış verişi 1573'te, Jacob Andreae ve Martin Crusius önderliğindeki Tübingenli bir Lutheran bilginler heyetinin İstanbul Patriği II. Jeremias'a yazarak Augsburg İman Beyanı'nın Grekçe'ye çevrilmiş bir kopyasını göndermesiyle başladı. Şüphesiz ki onlar, Crusius'un, "Şayet ruhlarınızın ebedi kurtuluşunu düşünüyorsanız bize katılmalı ve öğretimizi benimsemelisiniz, aksi takdirde ebediyen helak olursunuz!" şeklindeki biraz safça ifadelerle yazdığı gibi Grekler arasında bir çeşit reformasyonu başlatmayı ümit etmişti. Ancak Patrik Jeremias Tübingen teologlarına (1576, 1579, 1581 tarihli) üç *Cevabında* geleneksel Ortodoks konumuna sıkı sıkıya sarılmış ve Protestanlığa eğilim göstermemiştir. Onun ilk iki mektubuna Lutheranlar cevap yazmışlardır, fakat üçüncü mektubunda patrik, bu meselenin bir çıkmaza girdiğini hissederek şu ifadelerle mektuplaşmayı sona erdirmiştir: s. 91
"Kendi yolunuza gidin ve artık doktrinel meseleler hakkında yazmayın, eğer bundan sonra yazacaksanız sadece dostluk hatırına yazın." Bu hadisenin tümü, Reformistlerin Ortodoks Kilisesi'ne duyduğu ilgiyi göstermektedir. Patriğin *Cevapları*, Reformasyon doktrinlerinin Ortodoks bakış açısıyla açıktan ve yetkili birinin ilk *eleştirisi* olması bakımından önemliydi. Jeremias tarafından tartışılan temel meseleler, özgür irade ve inayet, kutsal metin ve gelenek, sakramentler, ölüler için dua ve azizlerden yardım dilemeydi.

Tübingen ekibiyle yaşanan olay esnasında hem Lutheranlar ve hem de Ortodokslar birbirlerine büyük nezaket gösterdiler.

Ortodoksluk ile Katoliklerin Karşı Rerormasyonu arasındaki ilk büyük temasa ise oldukça farklı bir ruh hali damga vurdu. Bu temas, Türk İmparatorluğunun sınırlarının dışında, Ukrayna'da gerçekleşti. Kiev merkezli Rus yönetiminin Tatarlar tarafından yok edilmesinden sonra Rusya'nın güneybatısında, Kiev şehrini de içine alan büyük bir bölge Litvanya ve Polonya tarafından zaptedildi; Rusya'nın bu güneybatı kısmı umumiyetle "Küçük Rusya" veya Ukrayna olarak bilinir. Polonya ve Litvanya krallıkları 1386'da bir tek idarecinin yönetiminde birleşti; böylece bu devletin kralı, nüfusun çoğunluğuyla birlikte Roma Katoliği iken, onun tebasının kayda değer bir azınlığı ise Rus ve Ortodoks idi. Ukrayna'daki bu Ortodokslar, rahatsız edici kötü bir vaziyetteydi. Bunların idari açıdan bağlı bulundukları İstanbul Patriği, Polonya'da çok etkili olamıyordu; dolayısıyla bunların piskoposları Kilise tarafından değil, fakat Polonya'nın Katolik kralı tarafından tayin ediliyordu; bazen bu piskoposlar, manevi niteliklerden yoksun saray çevresinden olan kişiler oluyordu.

On altıncı yüzyılın sonlarına doğru Ukrayna'nın Doğulu Hıristiyanları (Ortodokslar) arasında Roma yanlısı bir hareket gelişti. 1596'da Brest-Litovsk Konsili'nde yer alan sekiz piskoposdan Kiev Metropoliti Michael Ragoza'nın da dâhil olduğu altısı Roma ile birleşme yönünde karar verdi, geri kalan iki piskopos ise manastırlar ve yerel ruhbanlardan gelen delegelerin büyük bir kısmıyla birlikte Ortodoks olarak kalmayı seçtiler. Böylece kesin bir ayrılık gerçekleşti ve bir yanda Ortodoks kalmaya devam edenler, diğer yanda ise "Grek Katolikler", "Bizans ritli Katolikler" veya "Uniatlar" gibi farklı şekillerde isimlendirilen grup oluştu. Grek Katolik Kilisesi'ne bağlananlar Floransa
s. 92 Konsili'nde alınan kararları kabul ettiler ve papanın üstünlüğünü tanıdılar. Buna karşın bu grubun, papazların evliliği gibi geleneksel uygulamalarını sürdürmelerine müsaade edildi; ayrıca bunlar, zamanla bazı Batılı unsurlar içine sızsa bile, önceden olduğu gibi, Bizans liturjisini kullanmaya devam ettiler. Bundan dolayı dış görünüşte Bizans ritli Katolikleri Ortodokslardan ayırt edecek çok az şey vardı. Bu durumda insan, eğitimsiz köylülerin,

bu iki grup arasındaki kavganın gerçekten neyle ilgili olduğunu ne dereceye kadar anlayabildiğini merak eder.

Uniatların Roma Kilisesi'ne bağlanmasından sonra, Roma Kilisesi'ne bağlanmayı reddeden Ortodokslar, Katolik Polonya idarecilerinin şiddetli baskılarına maruz kaldılar ve şüphesiz ki Brest Birleşmesi 1596'dan günümüze kadar, Ortodoksluk ile Roma arasındaki ilişkileri daha da bozdu. Ancak Ukrayna bölgesindeki bu zulmün birçok yönden canlandırıcı etkisi oldu. Bu süreçte rahip sınıfından olmayanlar Ortodoksluğu korumak için bir araya geldi, üst düzey rahiplerin Roma safına geçtiği birçok yerde Ortodoks gelenek Kardeşlik (Bratstva) olarak bilinen bu dini eğitimi olmayan, fakat dirençli topluluk tarafından muhafaza edildi. Bunlar Cizvit propagandasına cevap vermek için matbaalar edindiler, Ortodoksluğu savunan kitaplar yayımladılar ve Cizvit okullarının etkisini gidermek için kendi Ortodoks okullarını kurdular. 1650'ye doğru Ukrayna'daki ilim düzeyi Ortodoks dünyasının başka herhangi bir yerinden çok daha iyi durumdaydı; bu dönemde Kiev'den Moskova'ya seyahat eden (giden) âlimler, Büyük Rusya'daki entelektüel standardı yükseltmede çok şey yaptılar. Bu ilmî canlanmada özellikle, 1633'ten 1647'ye kadar Kiev Metropoliti olan Moghilalı Peter çok önemli bir rol ifa etti. İleride bu hususa temas edeceğiz.

İstanbul Patrikliği'nin 1596'da Brest'teki temsilcilerinden biri Cyril Lukaris (1572-1638) diye adlandırılan genç bir rahipti. O, Ukrayna'daki tecrübelerinin bir sonucu olarak mı yoksa daha sonra İstanbul'da edindiği arkadaşlıkları sebebiyle midir bilinmez, fakat hayatının sonraki döneminde Roma Kilisesi'ne karşı şiddetli bir düşmanlık sergiledi. O, İstanbul Patriği olduğu zaman bütün enerjisini, Türk İmparatorluğundaki Roma Katolik etkisine karşı mücadeleye adadı. Onun (Greklerin tanımladığı şekille) "Papacı Kilise'ye" karşı mücadelesinde büyük oranda politikaya bulaşmak zorunda kalması, kaçınılmaz olsa bile talihsizceydi. Cyril, yardım için doğal olarak İstanbul'daki Protestan ülkelerin elçiliklerine yönelirken, onun Cizvit muhalifleri de kendi açılarından Roma Katolik güçlerinin (ülkelerinin) diplomatik temsilcilerini kullandı. Cyril, Protestan diplomatların poli- s. 93

tik yardımını istemenin yanında, teolojiyle ilgili meselelerde Protestan teolojinin etkisi altına da girdi; nitekim onun ilk defa 1629'da Cenevre'de basılan *İman Beyan'ı (Confession)*[58] öğretilerinin çoğunda belirgin bir biçimde Kalvinist'tir.

Patrik olarak Cyril'in yönetimi uzun bir fırtınalı entrikalar serisidir ve Osmanlı idaresindeki Ekümenik Patrikliğin sıkıntılı halinin çarpıcı bir örneğini teşkil eder. O, altı defa görevden azledilmiş ve altı defa makamına geri getirilmiş, sonunda da Türk yeniçerileri tarafından boğularak cesedi Boğazın sularına atılmıştır. O, belki de Aziz Photius'tan sonra patrik olarak göreve gelen en parlak şahıs olduğu halde, kariyerinin böyle sonlanması oldukça trajik idi. Şayet o, daha iyi koşullar altında yaşamış ve politik entrikalardan uzak durmuş olsaydı, belki de onun istisnai yeteneklerinden daha iyi yararlanılabilirdi.

Cyril'in Kalvenizm'i Ortodoks çevreler tarafından süratle ve sert bir biçimde reddedildi, bu çerçevede onun kaleme aldığı *İman Beyan*'ı 1638 ve 1691 tarihleri arasında en az altı yerel konsil tarafından reddedildi. Cyril'e doğrudan tepki olarak iki başka Ortodoks üst düzey din adamı Moghilalı Peter ve Kudüslü Dositheus kendi İman Beyanlarını oluşturdu. Peter'in 1640'ta yazılan *Ortodoks İman Beyanı* doğrudan Roma Katolik temel kitaplarına dayanmaktadır. Bu eser, Romanya'da Jassy (Yaş) Konsili (1642) tarafından onaylandı, ancak ondan sonra Meletius Syrigos adlı bir Grek tarafından gözden geçirildi ve özellikle (Peter'in sadece kutsama sözlerine dayandırdığı) Evharistiya'daki kutsama ile ilgili pasajları ve araf ile ilgili kısımları değiştirildi. Gözden geçirilip değiştirilmiş şekliyle bile Moghilalı'nın *İman Beyanı* hâlâ, Ortodoks Kilisesi'nin resmi bir konsili tarafından benimsenen en Latin kökenli dokümandır. 1669-1707 yılları arasında Kudüs Patriği olan Dositheus da aynı biçimde Latin kaynaklarından yoğun bir biçimde yararlanmıştır. Onun, 1672'de Kudüs Konsili (aynı zamanda Betlehem Konsili olarak da bilinir) tarafından onaylanan *İman Beyanı* özlü ve açık

---

58 Bu metinde "confession" kelimesi ile bir iman beyanı, dinî inanşların resmi bir deklerasyonu ifade edilmektedir.

anlatımıyla Cyril'in *İman Beyanı*'na madde madde cevap verir. Cyril ve Dositheus'un üzerinde ihtilafa düştükleri başlıca meseleler dört tanedir; bunlar özgür irade, inayet ve kader sorunu; Kilise doktrini; sakramentlerin sayısı ve tabiatı ve son olarak ikonalara hürmettir. Dositheus, Evharistiya hakkındaki anlatımında sadece Latince'deki *transubstantiation (ekmek ve şarabın İsa'nın eti ve kanına dönüşmesi)* terimini değil, fakat aynı zamanda *cevher* ve *arazlar* arasındaki Skolastik ayrımı da benimsemiştir.[59] O ölüler için duayı savunurken de, gerçekte araf kelimesini kullanmadan Roma'nın araf doktrinine çok yakın bir noktaya gelmiştir. Bununla birlikte bir bütün olarak göz önüne alındığında Dositheus'un *İman Beyan*'ı Moghilalı'nınkinden daha az Latin'dir ve bu eser, on yedinci yüzyıl Ortodoks teolojisi tarihinde temel önemi olan bir doküman olarak kabul edilmelidir. Lukaris'in Kalvenizm'iyle karşı karşıya gelen Dositheus ele en yakın duran silahları, yani Latin silahlarını kullandı (bu, belki de onun o koşullarda yapabileceği tek şeydi); fakat onun bu Latin silahlarıyla savunduğu inanç, Katolik Roma inancı değil, Ortodoks inancıydı. s. 94

On yedinci yüzyılda, Ukrayna'nın dışında Ortodoks ve Roma Katolikleri arasındaki ilişkiler genellikle dostaneydi. Doğu Akdeniz'deki birçok yerde, özellikle de Venedik idaresindeki Grek adalarında Grekler ve Latinler birbirlerinin ibadetlerine iştirak ediyordu; Roma Katolikleri'nin Evharistiya sakramentindeki merasim alaylarına Ortodoks rahiplerinin resmi kıyafetlerini giyerek kandiller ve bayraklarla tam kadro katıldıkları bile olmuştur. Grek piskoposlar Latin misyonerlerini kendi cemaatlerine vaaz etmeleri yahut günah itiraflarını dinlemeleri için davet etmiştir. Fakat 1700'den sonra bu dostane temaslar daha az seyreklikte yaşanmış ve 1750'ye doğru büyük oranda sona ermiştir.

1724'te Antakya Patrikliği'nin büyük bir kısmı Roma'ya tabi olmuştur; bu olaydan sonra Ortodoks otoriteleri aynı şeyin Türk İmparatorluğunun bir başka yerinde de meydana geleceğinden korkarak Roma Katolikleri ile ilişkilerinde çok daha katı

59 Bkz. ss. 318-319.

bir tavır sergilemeye başlamıştır. Roma karşıtı duygular, 1755'te İstanbul, İskenderiye ve Kudüs patriklerinin, Latin vaftizinin tamamen geçersiz olduğunu ve Ortodoksluğa geçen bütün mühtedilerin yeniden vaftiz olmaları gerektiğini deklare etmeleriyle zirve yapmıştır. Bu karar şöyle diyordu: "Sapkınların vaftiz etmesi reddedilecek ve iğrenilip uzak durulacaktır." Onların vaftiz için kullandığı bu sular, "fayda vermeyecek sulardır... ne onu aldıklarında onlara bir kutsama temin eder ne de günahları silmeye herhangi bir faydası olur." Ortodoksların Katoliklere karşı aldığı bu önlem, on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar Grek dün-
s. 95 yasında yürürlükte kaldı, fakat Rus Kilisesi'ne sirayet etmedi; Ruslar 1441 ile 1667 yılları arasında Katolik mühtedileri genellikle vaftiz ettiler, fakat 1667'den sonra çoğunlukla bunu yapmadılar.

On yedinci yüzyılın Ortodoksları sadece Roma Katolikleri, Lutheranlar ve Kalvinistlerle değil, aynı zamanda İngiltere Kilisesi ile de temas kurmuştur. Cyril Lukaris, Canterbury Başpiskoposu ve 1617'den 1624'e kadar Oxford'da eğitim gören İskenderiye'nin müstakbel patriği Metrophanes Kritopoulos gibi şahıslarla yazışmıştır. Kritopoulos hafif Protestan tonda olmasına rağmen, Ortodoks Kilisesi'nde yaygın bir biçimde kullanılan bir *İman Beyanı*'nın yazarıdır. 1694 civarında Oxford Gloucester Hall'da (şimdi Worcester College) bir "Grek Yüksekokulu" kurma plânı bile vardı ve on kadar Grek öğrenci Oxford'a gönderildi. Fakat bu plân parasızlıktan dolayı başarısız oldu, bu Grekler yiyecek ve barınma imkanlarını o kadar yetersiz buldular ki bunların çoğu oradan kaçtı. 1716'dan 1725'e kadar Ortodokslarla (1688'de gasıp William of Orange'a sadakat yemini etmektense İngiltere Kilisesi'nin ana grubundan ayrılan bir grup Anglikan olan) Non-Jurorlar arasında çok ilginç bir mektuplaşma sürdürüldü. Non-Jurorlar, Ortodokslarla birlik (komünyon) tesis etmek ümidiyle hem Doğu'nun dört patrikliği hem de Rus Kilisesi ile yakınlaştılar. Fakat Non-Jurorlar Mesih'in Evharistiya'da hazır olduğu ile ilgili Ortodoks öğretisini kabul edemediler; aynı zamanda onlar Ortodokslar tarafından Tanrı'nın Annesi Meryem'e, azizlere ve kutsal ikonalara gösteri-

len hürmet hususunu da sorun ediyordu. Sonunda herhangi bir anlaşmaya varılamadan bu mektuplaşmalar durduruldu.

Bugün birisi geriye dönüp Moghilalı'nın ve Dositheus'un eserlerine, Jassy (Yaş) ve Kudüs Konsillerine ve Non-Jurorlarla mektuplaşmalara baktığında Grek teolojisinin o dönemdeki sınırlılıkları sebebiyle hayrete düşer ve Ortodoks telojisini tam *bütünlüğüyle* orada bulmaz. Bununla birlikte on yedinci yüzyıl konsilleri Ortodoksluğa daimi ve olumlu bir katkı yaptı. Zira Reformasyon ihtilafları, ne ekümenik konsillerin ne de sonraki dönem Bizans İmparatorluğu Kilisesi'nin karşılaşmak durumunda kalmadığı yeni problemleri ortaya çıkardı; on yedinci yüzyılda Ortodokslar, sakramentler, Kilise'nin mahiyeti ve yetkisi gibi konularda daha detaylı düşünmek zorunda kaldılar. Ortodoksluk açısından bu hususlardaki düşüncelerini ifade etmek ve Batı'da yükselmiş olan yeni öğretiler karşısında kendi konumunu tanımlamak önemliydi; bu, on yedinci yüzyıl konsillerinin başardığı bir s. 96
işti. Bu konsiller yereldi, fakat bunların kararlarının özü, Ortodoks Kilisesi'nin bütünü tarafından kabul edilmiştir. On yedinci yüzyıl konsilleri, tıpkı üç yüzyıl önceki Hesychast meselesindeki konsiller gibi, ekümenik konsiller döneminden sonra da Ortodoks Kilisesi'nde yaratıcı teolojik faaliyetlerin sona ermediğini göstermiştir. Bu konsillerde her Ortodoks'un, genel konsiller tarafından belirlenmediği halde, inancının tamamlayıcı bir parçası olarak kabule mecbur olduğu önemli doktrinler de vardır.

Türk dönemi boyunca Hesychasm gelenekleri, özellikle Athos Dağı'nda canlı kaldı. Burada on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında, etkileri bugün hâlâ hissedilebilen önemli bir manevi canlanma vardı. Kollyvadeler adıyla bilinen bu dini canlanmanın mensupları, birçok Grek'in Batılı Aydınlanmanın etkisi altında kalması sebebiyle teyakkuza geçmişti. Kollyvadeler Grek ulusunun, Batı'da moda olan seküler fikirlerin benimsenmesi ile değil, ancak Ortodoks Hıristiyanlığın gerçek köklerine dönerek, patristik teoloji ve Ortodoks liturjik yaşamının yeniden keşfi ile tekrar canlanacağına inanmışlardı. O dönem Ortodoksların çoğu, yılda üç veya dört kez komünyon alıyorken, Kollyvadeler daha sık, hatta mümkünse günlük komünyonu savundular. Bu

yüzden Kutsal Dağ'da ve diğer yerlerde Kollyvadelere şiddetli eleştirilerde bulunuldu, ancak 1819'da İstanbul'da toplanan bir konsil, bunların bakış açısını onayladı ve bir inananın prensipte, yeterince hazırlandıysa, Evharistiya'nın her kutlanışında bu sakramenti alabileceğini tasdik etti.

Bu manevi yenilenmenin en kayda değer meyvelerinden biri, dördüncü yüzyıldan on beşinci yüzyıla kadar tarihlendirilen asketik ve mistik metinlerin geniş bir antolojisi olan *Philokalia*'nın meydana çıkmasıdır. 1782'de Venedik'te basılan bu eser, 1207 büyük boy varaktan oluşan ağır ve kalın bir kitaptır. Eserin editörleri, her ikisi de Kollyvade hareketinin öncü üyeleri olan, Corinth Metropoliti Aziz Macarius (Notaras) (1731-1805) ve çok haklı bir biçimde "döneminin Athos'a ait ilminin bir ansiklopedisi" olarak adlandırılan, Kutsal Dağlı Aziz Nicodemus
s. 97 (St Nicodemus the Hagiorite, 1748 - 1809) idi. Editörlerinin, keşişler için olduğu kadar dünya hayatı yaşayan insanlar için de tasarladığı *Philokalia,* içsel duanın, özellikle de İsa Duası'nın teori ve pratiğine adanmıştır. Bu eserin, başlangıçta Grek dünyasındaki etkisi sınırlıydı ve onun tekrar basılması bir yüzyıldan fazla zamanın geçmesinden sonra oldu. Fakat onun 1793'te Moskova'da basılan Slavca baskısı on dokuzuncu yüzyıldaki Rus maneviyatının canlanmasına muhakkak biçimde katkıda bulunurken Grekler çok daha yakın zamanlarda, 1950'lerden bu tarafa Philokalia'ya çok daha fazla ilgi göstermeye başladı. Bu süreçte eserin Batılı dillerde tercümeleri de ortaya çıkmaya başladı ve bunlar şaşırtıcı biçimde geniş kesimlerin ilgisini çekti. Aslında *Philokalia* "zaman ayarlı manevi bir bomba" gibi bir rol üstelenmiştir, çünkü bu eserin doğru zamanı on sekizinci yüzyılın sonları değil, yirminci yüzyılın sonlarıdır.

Philokalia'nın editörlerinden Nicodemus, en kayda değeri, Yeni Teolog Aziz Symeon'un yazıları olan başka birçok metni de derledi, ayrıca Gregory Palamas'ın eserlerini de yayına hazırladı, ancak bu çalışma hiç yayınlanmadı. Nicodemus aynı zamanda, dönemin Grek dünyasındaki katı Katolik karşıtlığı göz önünde bulundurulunca, biraz şaşırtıcı bir biçimde, Lorenzo Scupoli ve Cizvitlerin kurucusu Ignatius Loyola'nın eserlerinden yararlana-

rak Roma Katolik tapınım literatürünün, Grek Ortodoks okuma eserlerine uyarlanmış halini kaleme aldı.

On sekizinci yüzyılda Athos Dağı'nın bir başka keşişi Aetolialı Aziz Kosmas (1714-1779) kitaplar yoluyla değil, fakat misyoner vaazlarıyla Grek halkının dinî ihyasına katkıda bulundu. Onun vaizliği John Wesley'in vaizliğine benzer. Türklerin hâkimiyeti altında Greklerin dini ve kültürel yaşamı birçok yerde çok aşağılara düşmüşken, o Yunanistan anakarası ve adaları boyunca büyük kalabalıklara hitap ettiği bir dizi apostolik seyahate çıktı. O, Grek Ortodoks imanı ile Grek dilinin birbirini tamamlayıcı bir bütün olduğunu gördü ve her nereye gittiyse orada bir Grek Okulu kurdu. En sonunda Osmanlı yetkilileri tarafından idam edildi. O, Türklerin döneminde imanı için ıstırap çeken birçok "Yeni Şehit" ten biriydi.

Sonuç olarak; "Türk idaresi dönemindeki Ortodoksluğun, haline acıyacak çok şey var idiyse aynı zamanda hayran kalınacak çok şey de vardır" ifadesi haklı bir biçimde söylenmiştir. Sayısız sıkıntılara rağmen, Osmanlı idaresindeki Ortodoks Kilisesi hiç- s. 98
bir zaman cesaretini kaybetmemiştir. Tabii ki İslam dinine geçen çok kişi vardı, ancak bu geçişler en azından Avrupa'nın düşündüğü kadar yoğun değildi. Kilise'nin üst kademe idaresindeki yozlaşma can sıkıcı olsa bile bu yozlaşma, hâlâ Pazar'dan Pazar'a kendi yerel kilisesinde ibadet etme imkânına sahip olan sıradan Hıristiyan'ın günlük hayatında çok az etkili olmuştur. Bu karanlık günlerde Ortodoksluğu hayatta tutan başka herhangi bir şeyden daha çok Evharistiya idi.

s. 99

# 6
# Moskova ve St Petersburg

Tanrı'nın, tabiatüstü olanın, hazır ve nazır olduğu duygusu, Rus hayatına diğer tüm Batılı uluslardan çok daha fazla biçimde, tümüyle nüfuz etmiş gözükmektedir.

*Saint Paul Katedrali'nin rahibi H. P. Liddon,*
*1867'deki bir Rusya ziyareti sonrası.*

## MOSKOVA: ÜÇÜNCÜ ROMA

1453'te İstanbul'un alınmasından sonra Doğu Hıristiyanlığında liderliği üstlenme kapasitesinde olan yalnız bir ulus vardı. Bulgaristan, Sırbistan ve Romanya'nın büyük bir kısmı zaten Türkler tarafından fethedilmişken kalan kısmı da çok geçmeden alındı. Kiev Metropolitliği de Polonya ve Litvanya'nın Roma Katolik yöneticilerinin kontrolü altına girmişti. Geriye sadece Moskof (Rusya) kalıyordu. Moskoflara (Ruslara) göre kendilerinin tam da Tatar hükümranlığından geriye kalan son birkaç izi temizledikleri bir zamanda Bizans İmparatorluğu'nun sona ermesi bir tesadüf gibi gözükmüyordu; bu durum Tanrı'nın onları Bizans'ın halefi olarak seçmiş olduğu için bağımsızlıklarını bahşettiği şeklinde gözüktü.

Moskof (Rusya) topraklarıyla eş zamanlı olarak Rus Kilisesi de herhangi bir planlı girişimden daha çok şans eseri olarak bağımsızlığını kazandı. O zamana kadar Rus Kilisesi'nin başı olan metropoliti, İstanbul Patriği atıyordu. Floransa Konsili'nde de Rusya metropoliti bir Grek olan İsidore idi. Roma ile birleşmenin önde gelen bir destekçisi olan İsidore 1441'de Moskova'ya
s. 100 dönerek Floransa kararlarını ilan etti, fakat Ruslardan destek görmedi ve hatta Rus Grandük'ü tarafından hapsedildi, ancak bir süre sonra kaçmasına müsaade edildi ve o da İtalya'ya geri

döndü. Böylece Rusya'da metropolitlik makamı boş kaldı; fakat Ruslar İstanbul'daki patrikten yeni bir metropolit isteyemediler, çünkü İstanbul'daki Kilise 1453'e kadar Floransa Birleşmesi'ne bağlı kalmaya devam etti. Kendi başlarına harekete geçmekte isteksiz olan Ruslar, birkaç yıl oyalandıktan sonra 1448'de Moskova'da bir Rus piskoposlar konsili, bir Metropolit seçmek için harekete geçti. 1453'den sonra, İstanbul'da Floransa Birleşmesi terk edilince İstanbul Patrikliği ile Rusya arasındaki birlik yeniden oluşturuldu, fakat Rusya kendi başpapazını tayin etmeye devam etti. O dönemden sonra da Rus Kilisesi otosefal oldu. Buna rağmen Kiev Metropolitliği, 1686 yılında Moskova'nın idaresine geçinceye kadar İstanbul'un idaresinde kalmaya devam etti; ancak Kiev'in Moskova'nın idaresine bu geçişi İstanbul Patrikliği tarafından usule uygun herhangi bir kutsama olmadan gerçekleşti.

Moskova'nın Bizans'ın halefi olduğu fikri, bir evlilikle desteklendi. 1472'de III. Ivan, "Büyük Ivan" (1462 - 1505 arasında hüküm sürmüştür) son Bizans İmparatoru'nun yeğeni Sophia ile evlendi. Sophia'nın erkek kardeşleri bulunmasına ve o, tahtın yasal varisi olmamasına rağmen, bu evlilik Bizans'la bir hanedan bağı kurmaya hizmet etti. Moskova Grandük'ü "otokrat" ve (Roma'ya ait "Caesar"/sezar kelimesinden uyarlanan) "Tsar" (çar) unvanlarını üstlenmeye ve Bizans'ın çift başlı kartalını kendi devletinin amblemi olarak kullanmaya başladı. İnsanlar, Moskova'yı "Üçüncü Roma" olarak telakki etmeye başladılar. (Onların iddialarına göre) birinci Roma Barbarların eline geçti ve sonrasında da sapkınlığa düştü; arkasından ikinci Roma, yani İstanbul, Floransa Konsili'nde sapkınlığa düştü ve bunun bir cezası olarak da Türkler tarafından alındı. Binaenaleyh üçüncü ve son Roma olan Moskova, Ortodoks Hıristiyanlığın da yeni merkezi olarak İstanbul'un yerine geçti. Keşiş Pskovlu Philoteus bu deliller silsilesini 1510'da Çar III. Basil'e yazılan meşhur bir mektupta ifade etti:

> Yöneticimizin Ortodoks İmparatorluğu hakkında birkaç söz söylemek isterim; o Hıristiyanların yeryüzündeki yegâne İmparatoru (Çarı), artık Roma veya İstanbul'da bu-

> lunmayan, fakat kutsanmış Moskova şehrinde bulunan
> s. 101 Apostolik Kilise'nin lideridir. Bu şehir kendi başına bütün dünyada güneşten daha fazla parlak bir biçimde parlar....Bütün Hıristiyan İmparatorluklar çökmüştür, onların yerinde nebevi kitaplar mucibince tek başına idarecimizin İmparatorluğu durmaktadır. İki Roma düştü, fakat üçüncüsü devam etmektedir ve bir dördüncüsü de olmayacaktır.[60]

Moskova'nın üçüncü Roma olduğu fikri Çar'a uygulandığında belli bir uygunluk elde etmiştir; Bizans İmparatoru bir zamanlar Ortodoksluğun savunucusu ve koruyucusu olarak hareket etmişti; şimdi de Rusya'nın otokratı aynı görevi ifa etmeye çağrılıyordu. Fakat bunun dini alana tatbiki daha sınırlı olmuştu, çünkü Rus Kilisesi'nin başı hiç bir zaman İstanbul Patriği'nin yerine geçemedi ve o, Ortodoks Kiliseler arasında daima Kudüs'ten sonra beşincilikten daha yukarı olmayan bir sıralamada kaldı.

Aziz Sergius'un uğruna çaba harcadığı Rusya'nın Tatarlardan kurtulması hayali bir gerçek haline geldikten sonra, onun manevi ahfadı olan keşişler arasında üzücü bir bölünme meydana geldi. Sergius sosyal olanı manastır hayatının mistik boyutuyla birleştirmişti, fakat onun haleflerinin idaresinde bu iki boyut birbirinden ayrıştı. Ayrılık ilk defa 1503'teki bir Kilise konsilinde ortaya çıktı. Bu konsil sona ererken Volga ötesi ormanlardaki bir inzivahaneden olan keşiş Soralı Aziz Nilus (Nil Sorsky 1433? - 1508), konuşmak için ayağa kalktı ve manastırların toprak sahipliğine ağır eleştirilerde bulundu (bu dönemde Rusya'da toprakların üçte bir kadarı manastırlara aitti). Buna, Volokalamsk'ın başkeşişi olan Aziz Joseph (1439 - 1515), manastırların toprak sahibi olmasını savunan bir cevap verdi. Konsil'in çoğunluğu Joseph'i destekledi; fakat -başta onun gibi Volga ötesinde yaşayan münzeviler olmak üzere- Rus Kilisesi'nde Nilus ile aynı fikirde olanlar da vardı. Joseph'in grubu; mülk sahibi olanlar, Nilus ve "Volga ötesi münzevileri" ise mülk sahibi olmayanlar olarak bilindi. Sonraki yirmi yıl boyunca iki grup arasında ciddi

---

[60] Baynes ve Moss, *Byzantium: an Introduction*, s. 385'den alıntılanmıştır.

bir gerilim yaşandı. Sonunda mülk sahibi olmayanlar, 1525 -
1526'da karısını haksız bir biçimde boşadığı için (Ortodoks Kili-
sesi, ancak belli sebeplerle boşanmaya izin verir) Çar III. Basil'e
eleştirilerde bulundular; bunun üzerine Çar, mülk sahibi olma-
yanların ileri gelenlerini hapsetti ve Volga ötesindeki münzevi-
hanelerini kapattı. Aziz Nilus'un geleneği yeraltına sürüldü; bu
müdahaleden sonra mülk sahibi olmayanlar grubu, asla tama- s. 102
men ortadan kalkmamakla birlikte Rus Kilisesi içerisindeki etki-
sini büyük oranda kaybetti. Bir süre için mülk sahibi olanların
görüşü baskın bir biçimde hüküm sürdü.

Manastır mülkleri sorununun arkasında manastır hayatına yönelik iki farklı telakki ve esas itibarıyla Kilise'nin dünyayla münasebeti hususundaki iki farklı bakış açısı yatar. Mülk sahibi olanlar manastır sisteminin sosyal yükümlülüklerini vurgulamıştır; onlara göre hasta ve fakirlerle ilgilenmek, misafirperverlik göstermek ve eğitmek keşişlerin işlerinin bir parçasıdır; bu şeyleri etkin bir biçimde yapmak için manastırlar paraya ihtiyaç duyar ve bundan dolayı da onlar toprak sahibi olmalıdırlar. (Onların iddialarına göre) keşişler bu zenginlikleri kendileri için kullanmazlar, fakat başkalarının menfaati için emaneten elde bulundururlar. Joseph'in takipçilerinin arasında bir özdeyiş vardı, "Kilise'nin zenginliği fakirlerin zenginliğidir."

Diğer yandan mülk sahibi olmayanlar ise sadaka vermenin, din teşkilatından olmayan halkın görevi olduğunu, bir keşişin başkalarına yönelik temel görevinin ise onlar için dua etmek ve onlara örneklik etmek olduğunu savunmuşlardır. Bir keşiş bu şeyleri hakkıyla yapmak için de dünyadan uzak durmalıdır, zira sadece yoksulluğu tümüyle uygulamak için yemin etmiş olanlar hakiki bir dünya terkini başarabilir. Toprak sahibi olan keşişler dünyevî kaygılara bulaşmaktan kaçınamazlar; dünyevî kaygılarla iç içe oldukları için de dünyevi bir anlayışla hareket eder ve düşünürler. Nilus'un bir şakirdi olan keşiş Vassian'ın (Prens Patrikiev'in) sözleriyle:

> Keşişlere kalabalık köyler edinmeyi ve köylüleri kardeşliğin (keşişlerin) kölesi haline getirmeyi emreden hususlar İncillerin, havarilerin ve Babaların geleneğinin neresinde

> vardır?...Zenginin ellerine bakarız, kölece yaltaklanırız, onlardan bir küçük köyü kapmak için onları pohpohlarız...Hıristiyanlara, kendi kardeşlerimize, haksızlık yapar, onları soyar ve satarız. Onlara vahşi hayvanlar gibi kırbaçlarla eziyet ederiz.[61]

Vassian'ın eziyet ve kırbaçlamalara yönelik protestosu, iki tarafın üzerinde anlaşamadığı ikinci bir hususu, sapkınlara karşı takınılacak tutumu gündemimize getirir. Joseph bu dönemde Hıristiyanlık'ta neredeyse evrensel olan görüşü destekledi; buna göre şayet sapkınlar söz dinlemez ise Kilise devlete ait gücü devreye sokarak onları hapsetmeli, eziyet etmeli ve şayet zaruri ise
s. 103 yakmalıdır. Fakat Nilus sapkınlara karşı baskı ve şiddetin bütün şekillerine karşı çıktı. Burada Nilus'un tolerans anlayışı ve insan özgürlüğüne saygı hususunda ne kadar istisnai olduğunu anlamak için, sadece Reformasyon döneminde Batı Avrupa'da Protestanların ve Roma Katoliklerinin birbirlerine nasıl davrandığını hatırlamak gerekir.

Sapkınlar sorunu sırayla Kilise ile devlet arasında daha büyük problemleri ortaya çıkardı. Nilus, sapkınlığı devletin müdahalesi olmaksızın Kilise tarafından çözülecek manevi bir mesele olarak telakki etmiş, Joseph ise dünyevî otoritelerin yardımını istemişti. Genel itibariyle Nilus, Sezar'a ait şeyler ile Tanrı'ya ait şeyler arasında Joseph'tan daha net bir çizgi çekmişti. Mülk sahibi olanlar Moskova'nın Üçüncü Roma olduğu idealinin büyük destekçileriydi; bunlar Kilise ile devlet arasındaki sıkı işbirliğine inanarak Sergius'un yapmış olduğu gibi siyasette aktif bir rol oynamışlardı, fakat Kilise'yi devletin hizmetçisi konumuna düşmekten koruma konusunda muhtemelen Sergius kadar dikkatli olamamışlardı. Mülk sahibi olmayanlar kendi açılarından manastır hayatının nebevî ve öteki dünyaya yönelik şahitliği konusunda keskin bir bilince sahiptiler. Josephciler Tanrı'nın Krallığı'nı bu dünyanın bir krallığıyla tanımlama (aynı görme) tehlikesindeydi; Nilus yeryüzündeki Kilise'nin daima, asıl hedefe yönelik hac yolculuğundaki bir Kilise

[61] B. Pares, *A History of Russia*, üçüncü baskı, (London 1936 ?), s. 93'den alıntılanmıştır.

olması gerektiğini düşünmüştü. Joseph ve taraftarlarının vatanperverlikleri ve milliyetçilikleri daha baskınken mülk sahibi olmayanlar daha çok Kilise'nin umumiliğini ve evrenselliğini ön plana çıkarmışlardı.

İki taraf arasındaki farklar yukarıda zikrettiklerimizle de sınırlı kalmaz; bu iki grubun Hıristiyan dindarlığı ve ibadeti konusundaki fikirleri de farklıdır. Joseph kuralların ve disiplinin önemini, Nilus ise Tanrı ile ruh arasındaki derunî ve kişisel ilişkiyi vurgulamıştır. Joseph ibadette güzelliğin önemini vurgulamış, Nilus ise güzelliğin bir put hâline gelebileceğinden korkmuştur; keşiş (Nilus böyle iddia etmiştir) sadece zahirî yoksulluğa değil, fakat aynı zamanda mutlak bir kendini soyutlamaya da tahsis edilmiştir, dolayısıyla o, güzel ikonalar ve Kilise müziğine yönelik bir düşkünlüğün kendisiyle Tanrı arasına girmemesi için dikkatli olmalıdır. (Nilus, güzellik hususundaki bu kuşkuyla Rus maneviyatında çok alışık olunmayan bir puritanizmi, neredeyse bir ikonoklazmı sergiler.) Joseph ise toplu ibadetin ve liturjik duaların önemini özellikle vurgular:

> Bir adam kendi odasında dua edebilir, fakat o orada hiçbir zaman kilisede dua ettiği gibi dua etmeyecektir... çünkü kilisede teganni eden birçok ses birleşerek Tanrı'ya yükselir, herkes sevginin birliğindeki bir ses ve bir
> düşüncede birleşir.... Yücelerde en yüksek melekler s. 104
> (serafim) *Trisagionu** zikreder, burada aşağıdaki insan kalabalığı da aynı ilahiyi göklere eriştirir. Gökler ve yer şükranda bir, mutlulukta bir ve sevinçte bir olarak birlikte bayram eder.[62]

Öte yandan Nilus, esas itibarıyla liturjik değil, fakat mistik dualara ilgi duymuştu; o, Sora'ya yerleşmeden önce bir keşiş olarak Athos Dağı'nda yaşamıştı ve o Bizans Hesychast geleneğini ilk kaynaktan öğrenmişti.

---

* Ortodoks, Doğu Ortodoks ve Doğu Katolik Kiliselerin Evharistiya'da okudukları bir ilahidir (ç).

62 J. Meyendorff, "Une controverse sur le rôle social de l'Êglise. Le querelle des biens ecclêsiastiques au XVIe siêcle en Russie", *Irênikon,* C. XXIX (1956), s. 29'dan alıntılanmıştır.

Rus Kilisesi doğru bir biçimde hem Joseph'in hem de Nilus'un öğretisindeki iyi şeyleri gördü ve her ikisini de aziz ilan etti. Her biri Aziz Sergius'un geleneğinin bir kısmını miras almıştı, ancak sadece bir kısmını, daha fazlasını değil! Rusya, manastır sisteminin hem Josephci hem de Volga ötesi biçimine ihtiyaç duyuyordu, çünkü bunların her biri diğerini tamamlıyordu. İki tarafın ihtilafa düşmesi ve Nilus geleneğinin büyük oranda bastırılmış olması gerçekten üzücüydü; mülk sahibi olmayanların eksikliğiyle Rus Kilisesi'nin ruhani hayatı tek yönlü ve dengesiz hâle gelmişti. Josephcilerin Kilise ile devlet arasında teşkil ettiği yakın ilişkileri, ulusalcılıkları ve ibadetin zahiri şekillerine düşkünlükleri gibi hususlar sonraki yüzyılda problemlere neden oldu.

Mülk sahibi olanlar ile mülk sahibi olmayanlar arasındaki ihtilafa müdahil olan en ilginç şahıslardan birisi, uzun ömrüyle üç ayrı dünyayı, Rönesans İtalya'sı, Athos Dağı ve Moskof'u (Rusya'yı) ihata eden bir "köprü şahsiyet" olan Aziz Grek Maximus (1470? - 1556) idi. Yunan bir aileden gelen bu şahıs, yetişkinlik döneminin ilk yıllarını, Pico Della Mirandola gibi hümanist bilginlerin bir dostu olarak Floransa ve Venedik'te geçirdi, aynı zamanda Savonarola'nın etkisi altında kaldı ve iki yıl kadar Dominiken oldu. 1504'de Yunanistan'a dönerek Athos'ta bir keşiş oldu; 1517'de Grek eserlerini Slavca'ya tercüme etmek ve pek çok hatayla bozulmuş olan Rusça ayin kitaplarını tashih etmek için Çar tarafından Rusya'ya davet edildi. O da Nilus gibi Hesychast ideallerine sadıktı ve Rusya'ya vardığında mülk sahibi olmayanlarla kader birliği yaparak, onlarla birlikte sıkıntı çekti ve 1525'den 1551'e kadar yirmi altı yıl hapsedildi. Ayin kitapları
s. 105 için önerdiği değişikliklerden dolayı oldukça sert saldırılara uğradı ve revizyon faaliyeti kesintiye uğrayarak tamamlanmamış şekilde kaldı. Onun, Rusların çok fazla faydalanabilecekleri büyük ilmi yetenekleri büyük oranda hapisliklerde telef edildi. O, kendini soyutlama ve manevi yoksulluk hususundaki taleplerinde Nilus kadar katı davranmış ve bunu şöyle ifade etmişti: "Şayet çarmıha gerilen Mesih'i cidden seviyorsan ... yabancı ol, tanınmayan ol, ülkesiz ol, isimsiz ol, akrabalarının, tanıdıklarının ve

arkadaşlarının önünde sessiz ol; bütün sahip olduklarını yoksullara dağıt, bütün eski alışkanlıklarını ve bütün iradeni kurban et."[63]

Mülk sahibi olanların zaferi, Kilise ve devlet arasında sıkı bir ittifak anlamına gelse de Kilise bu hatayla bağımsızlığının tümünü kaybetmedi. Korkunç İvan gücünün zirvesindeyken Moskova Metropoliti Aziz Philip (ölümü 1569) Çar'ın kan dökücülüğünü ve adaletsizliğini açıkça protesto etme cesaretini göstermiş ve Evharistiya'nın umumi ifası esnasında yüzüne karşı onu azarlamıştır. İvan onu hapse atmış ve daha sonra da boğdurmuştur. İvan'ı sert bir biçimde eleştiren bir başka şahıs ise "Mesih Delisi" kutsal Aziz Basil (ölümü 1552) idi. Mesih'in aşkına delilik, Bizans'ta rastlanan bir mübareklik formudur, fakat bu, özellikle Orta Çağ Rusya'sında dikkati çekmekteydi. Bu tür bir "meczup" bütün entelektüel yetenekleri ve dünyevi hikmetin bütün şekillerini terk etmek ve gönüllü olarak delilik haçını üstlenmek suretiyle kendini soyutlama ve zelil kılma idealini en ileri boyutlara taşırdı. Bu deliler sık sık kıymetli bir sosyal rol icrá etmiştir; bunlar, iktidarda olanları başka hiç kimsenin cesaret edemeyeceği bir biçimde, sırf deli olmaları sebebiyle açık sözlülükle eleştirebilmiştir. Bu durum Çar'ın "canlı vicdanı" konumundaki Basil için de aynı şekildeydi. İvan, Mesih Delisi Basil'in isabetli eleştirilerini dinlemiş ve onu cezalandırmak şöyle dursun, görünür bir itibarla muamele etmiştir.

1589'da, İstanbul Patriği'nin de rızasıyla, Rus Kilisesi'nin başı metropolitlik makamından, Kudüs'ün ardından beşinciliği alarak patrikliğe yükseltildi. Sonradan zaman gösterdi ki, Moskova Patrikliği bir yüzyıldan biraz fazla yaşayacaktı.

## ESKİ İNANIRLARIN AYRILMASI s. 106

Rusya'da on yedinci yüzyıl, ülkenin kendi içinde bölünerek dış düşmanların kurbanı konumuna düştüğü, belalar dönemi olarak bilinen bir kargaşa ve felaket devresiyle başladı. Fakat

---

[63] E. Denissoff, *Maxime le Grec et l'Occident* (Paris 1943), ss. 275-276'dan alıntılanmıştır.

1613'ten sonra Rusya ani bir düzelme gösterdi ve sonraki kırk yıl, ulusun hayatındaki birçok alanda bir yeniden yapılanma ve reform dönemi haline geldi. Bu yeniden yapılanma faaliyetinde Kilise önemli bir rol oynadı. Kilise'de ıslahat hareketi, önce Trinity - Saint Sergius Manastırı'nın başkeşişi Dionysius ve 1619'dan 1633'e kadar Moskova patriği olan Philaret (bu şahıs, iktidardaki Çar'ın babasıydı) tarafından yönlendirildi; bu liderlik, 1633'ten sonra bir grup evli yerel din adamına ve özellikle de başpapazlar John Neronov ve Avvakum Petrovitch'e geçti. Önceki yüzyılda Grek Maximus tarafından başlatılan ayin kitaplarının düzeltilme faaliyeti, bu dönemde ihtiyatlı bir şekilde yeniden başladı; Moskova'da bir patriklik matbaası kuruldu ve daha sahih Kilise kitapları yayınlandı, bununla birlikte yetkililer çok aşırı değişiklikler yapma girişiminde bulunmadılar. Reformistler, mahalli düzeyde rahip sınıfıyla halk arasında ahlâkî değerleri paralel biçimde yükseltmek için yapabilecekleri her şeyi yaptılar. Onlar ayyaşlığa karşı mücadele ettiler; oruçların tutulması gereği konusunda ısrarcı oldular; yerel kiliselerdeki Evharistiya ve diğer ayinlerin, tegannisiyle birlikte hürmetle ve ihmalsiz ifa edilmesi gerektiğini söylediler; daha sık vaaz edilmesini de teşvik ettiler.

Reformcu grup, Volokalamsklı Aziz Joseph'in geleneğinde en iyi olan şeylerin çoğunu temsil ediyordu. Bunlar da Joseph gibi otorite ve disipline inanıyor ve Hıristiyan hayatını züht kuralları ve liturjik dua bağlamında görüyordu. Bunlar, sadece keşişlerin değil, fakat yerel rahiplerin ve halkın da -karı, koca ve çocuklar- oruçları tutmalarını ve her gün uzun vakitleri ya kilisede ya da kendi evlerindeki ikonaların önünde duayla geçirmelerini istiyordu.

Reformistlerin programı beşeri zaaflara çok az ödün veriyordu ve tam olarak uygulanamayacak kadar iddialıydı. Bununla birlikte 1650'ler civarında Rusya Prensliği "Kutsal Rusya" unvanını haklı çıkaracak şekilde ileri gitti. Moskova'yı ziyaret eden Türk İmparatorluğundaki Ortodokslar, oruçların katılığıyla, ayinlerin uzunluk ve ihtişamıyla şaşkına dönüyor (ve çoğu zaman da bunları uygulama hususunda yılgınlığa düşüyorlardı). Bütün ulus adeta "büyük bir dinî ev (manastır) içerisinde" yaşı-

yor gibiydi.[64] 1654'ten 1656'ya kadar Rusya'da kalan Antakya s. 107
Patrikliği'nden bir Arap Ortodoks olan baş diyakos Halepli Paul saraydaki resmi ziyafetlere (yemeklere) müzikle değil de, bir manastırdaki yemeklerde olduğu gibi azizlerin yaşamlarından okumalarla eşlik edildiğini gördü. Yedi saat veya daha fazla süren ayinlere Çar ve tüm saray iştirak ediyordu; "şimdi, süresinin uzunluğu sebebiyle çocukların bile saçlarını ağartacak kadar zor olan bu vazifelerin imparator, patrik, asilzadeler, prensesler ve leydiler tarafından sabahtan akşama kadar ayaklarının üstünde dimdik durarak öylesine kuvvetle icra edilmesine ne diyeceğiz? Kim bunların bu şekilde çölün dindar münzevilerinden daha öteye geçebileceğine inanırdı?"[65] Çocuklar bu katı pratiklerden hariç tutulmuyordu; "bizi en çok şaşırtan ...başı açık ve en küçük bir sabırsızlık işareti göstermeksizin hareketsiz bir biçimde duran oğlanları ve küçük çocukları görmemizdi."[66] Paul, Rus katılığını kendi anlayışına uygun bulmamıştır. O, onların "neşeye, gülmeye ve şakalara", sarhoşluğa, afyon çekmeye ve tütün içmeye müsaade etmediğinden şikâyet eder ve "tütün içmenin özel cezası olarak adamları idama bile mahkûm ettiklerini"[67] söyler. Rusya'yı ziyaret eden Paul ve diğerlerinin betimledikleri ilginç bir manzaradır, fakat belki de zahiri (görünürdeki) unsurlara çok fazla bir vurgu vardır. Nitekim bir Grek kendi ülkesine dönüşünde Moskofların (Rusların) dininin büyük oranda çan çalmaktan ibaret gözüktüğünü ifade etmiştir.

1652-1653'te reformcu grupla yeni Patrik Nikon (1605-1681) arasında tehlikeli bir kavga patlak verdi. Köken itibarıyla bir köylü olan Nikon, muhtemelen o güne kadar Rus Kilisesi'nin başına geçen en parlak ve yetenekli adamdı; fakat o mütehakkim ve öfkeli bir idareci olmanın sıkıntısını çekmişti. Nikon sıkı bir Grek hayranıydı; o şöyle söylerdi: "Ben bir Rus'um ve bir Rus'un

64 N. Zernov, *Moscow the Third Rome* (London 1937), s. 51.

65 "The Travels of Macarius", in W. Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, (London 1873), C. II, s. 107.

66 *The Travels of Macarius*, ed. Lady Laura Ridding, (London 1936), s. 68.

67 Aynı eser, s. 21.

oğluyum, fakat benim inancım ve dinim Grek'tir."[68] O, Rus pratiklerinin her açıdan, dört kadim patrikliğin standartlarına uyacak şekilde yapılması gerektiğini ve Rus ayin kitaplarının Greklerinkinden farklı oldukları her noktada değiştirilmesi gerektiğini söylemişti. Nikon, bu değişiklikler kapsamında Ruslar tarafından
s. 108 hala eski tarzda iki parmakla yapılan istavroz (haç) işaretinin, bundan sonra Greklerin yaptığı şekilde üç parmakla yapılması hususunda özellikle ısrarcı oldu.

Bu politika, Josephci geleneğe bağlı olanların çoğunu rahatsız etti. Onlar Moskova'yı Üçüncü Roma ve Rusya'yı Ortodoksluğun kalesi ve ölçütü olarak telakki ediyordu. Bunlar, inancı kendisinden almış oldukları Bizans'ın Ana Kilisesi'nin anısına saygı duyuyordu, fakat çağdaşları olan Grekler için aynı hürmeti hissetmiyorlardı. Onlar Grek üst düzey din adamlarının Floransa'da doğru inanca nasıl ihanet ettiğini hatırlıyorlar ve muhtemelen Türk idaresinde bulunan İstanbul Patrikliği'ndeki yozlaşma hakkında birşeyleri de pekâlâ biliyorlardı. Bütün bunlar, modern Grek pratiklerini onur kırıcı bir biçimde, körü körüne taklit etmeleri konusunda onları isteksiz kılıyordu, özellikle de kendi istavroz çıkarma biçimleri daha kadim bir uygulama iken bu işareti niçin Grek tarzında yapmaları gerektiği hususunda bir sebep göremiyorlardı. İstavroz işareti önemsiz gibi görünebilir, ancak bunun genelde Ortodokslar, özelde ise Ruslar için ne kadar büyük bir öneminin olduğu (ve onların) her zaman içsel(deruni) Hıristiyan imanının açığa çıkmasına aracılık eden ritüel hareketlere ve sembolik jestlere bağlı oldukları hatırlanmalıdır. Birçoğunun nazarında sembolde bir değişiklik, imanda bir değişikliğe temel oluştururdu. İstavroz işareti konusundaki bu farklılık, Moskofların (Rusların) Grek Ortodoksluğuna karşı olan tüm konularının özel bir şekilde belirginleşmesini sağladı.

Nikon meseleyi kibar ve nazik bir biçimde ele alsaydı belki her şey çok daha iyi olabilirdi, ama maalesef o anlayışlı birisi değildi. O, Neronov ve Avvakum ile birlikte birçok yerel rahibin, keşişin ve din teşkilatından olmayan halkın itirazlarına rağmen,

---

[68] Aynı eser, s. 37.

reform programına devam etti. Nikon reformları karşıtlarına sürgün, hapis ve bazı durumlarda ölüme varan cezalandırmalarla şiddetli bir biçimde zulmedildi. Sonunda Neronov boyun eğse de Avvakum boyun eğmeye yanaşmadı ve o, on yıl sürgünün ardından, on iki yılı yeraltındaki bir hücrede olmak üzere yirmi iki yıl süren bir hapisten sonra nihayetinde yakılarak öldürüldü. Taraftarları onu, imanı uğruna şehit olan bir kişi olarak gördü. O arkasında, Rus dini edebiyatının klasiklerinden birini oluşturan ve çektiği bütün eziyetlerin hikâyesini içeren etkin ve olağanüstü otobiyografisini bıraktı.

Nikon ve reform karşıtları arasındaki tartışma en sonunda kalıcı bir ayrılığa sebebiyet verdi. Avvakum gibi Nikoncu ayin ki- s. 109
taplarını reddedenler, *Raskolniki* ("hizipçiler") veya -her ne kadar "Eski Ritüelciler" olarak adlandırmak çok daha doğru olsa da- *"Eski İnanırlar"* olarak bilinmeye başladılar. Böylece on yedinci yüzyıl Rusya'sında bir muhalif hareketi ortaya çıktı; fakat bunu aynı dönemdeki İngiliz muhalefeti ile mukayese ettiğimizde iki büyük farkı tespit ederiz. Birincisi Eski İnanırlar -Rus muhalifler- resmi Kilise'den doktrinde değil, yalnızca ritüelde ayrıldılar; ikincisi ise İngiliz muhalefeti reformu çok daha öteye taşımadığı için resmi Kilise'ye yönelik bir protesto sebebiyle radikalken, Rus muhalefeti kendi nazarlarında reformu çok öteye taşımış olan resmi Kilise'ye karşı muhafazakârların bir protestosuydu. Eski İnanırların ayrılığı günümüze kadar devam etti. 1917'den önce bunların sayısı resmi olarak iki milyon kadar hesaplandı, fakat gerçek sayı bunun beş katı kadar büyük olabilir. Bunlar; rahiplik kurumunu devam ettiren ve aynı zamanda 1846'dan beri kendi piskoposlar silsilesine sahip olan *Popovtsy* ve rahipleri olmayan *Bezpopovtsy* olmak üzere iki ana gruba bölünmüştür.

Orta Çağ Rus dindarlığının en iyi unsurlarından birçoğunu barındıran Eski İnanırlar'ı takdir edecek pek çok yön vardır. Ancak onlar bu Orta Çağ geleneğinin bütün zenginliklerini barındırmazlar, çünkü onlar bu geleneğin sadece bir veçhesini oluşturan mülk sahibi olanların bakış açılarını temsil ederler. Eski inanırların kusurları, apaçık bir biçimde Josephcierin kusurlarının aynısıdır; bu kusurlar çok dar görüşlü bir ulusalcılık ve ibadetin

harici boyutlarına yapılan büyük bir vurgudur. Aşırı Helen hayranlığına rağmen Nikon da en nihayetinde bir Josephcidir; nitekim o, ibadetin zahiri boyutlarında mutlak bir tekdüzelik talep etti ve mülk sahibi olanlar gibi bütün dini muhalifleri bastırmak için rahatlıkla devlet güçlerinden yardım istedi. Ayrışmayı kesin hâle getiren her şeyden çok onun zulme başvurmaya hazır oluşuydu. 1550 ve 1650 arasında Rusya'da Kilise hayatındaki gelişmeler daha az tek yanlı olsaydı, belki de kalıcı bir ayrılık önlenebilirdi. Şayet insanlar baskı ve zulme başvurmak yerine (Nilus'un yaptığı gibi) daha fazla müsamaha ve özgürlük düşünmüş olsalardı, o zaman belki de bir uzlaşma gerçekleşebilirdi; ve şayet onlar mistik duaya daha fazla iştirak etselerdi, ritüel hakkında daha az keskinlikte münakaşa edebilirlerdi. On yedinci yüzyıl bölünmesinin arkasında on altıncı yüzyılın ihtilafları yatar.

Nikon Rusya'da Grek pratiklerini yerleştirmenin yanında,
s. 110 Kilise'yi devletin üstüne çıkarmak şeklindeki ikinci bir hedefi de gerçekleştirmenin peşindeydi. O zamana kadar Rusya'da Kilise ve devlet arasındaki yönetim ilişkileri, Bizans'taki gibi olmuştur. Bu her birinin kendi alanında üstün olduğu eşgüdümlü iki gücün, *din* (*sacerdotuim)* ve *devletin (imperium)* eşgüdümü veya ahengiydi. Kilise, Kiev ve Moğol idaresi dönemlerinde, geniş ölçekli bağımsızlık ve etkinliğe sahip olmuştu. Fakat Moskova Çarlığı idaresinde eşgüdümlü iki güç teorisi aynı şekilde kalmakla birlikte, uygulamada devlet gücü, Kilise'yi gitgide daha çok kontrol altına almaya başlamıştı; Josephci teori doğal olarak bu temayülü cesaretlendirmişti. Nikon durumu tersine çevirmeye kalkıştı. O sadece, patriğin otoritesinin dinî meselelerde mutlak olmasını değil, aynı zamanda kanun meselelerine müdahale etme hakkını da talep etti ve o zamana kadar sadece Çar'a mahsus olan "Büyük Efendi" unvanını kullanmaya başladı. Çar Alexis'in Nikon'a derin bir saygısı vardı ve başlangıçta onun kontrolüne razı oldu. 1654'te Moskova'yı ziyaret eden Olearius şöyle yazmıştı: "Patriğin otoritesi öylesine büyüktü ki o bir bakıma hükümranlığı Grandük ile paylaşıyordu."[69]

[69] Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, C. II, s. 407.

Fakat bir süre sonra Alexis, Nikon'un dinle ilgili olmayan meselelere müdahalelerinden rahatsız olmaya başladı. 1658'de Nikon, belki de etkisini pekiştirmek ümidiyle tuhaf bir girişimde bulundu ve yarı emekliliğe çekildi, fakat patriklik makamından istifa etmedi. Rus Kilisesi, Çar'ın ricasıyla 1666-1667'de Moskova'da, İskenderiye ve Antakya patriklerinin başkanlık ettiği büyük bir konsil toplanıncaya kadar sekiz yıl etkin bir lideri olmadan kaldı. Konsil Nikon'un *reformlarının* lehine, fakat *şahsının* aleyhine karar verdi; Nikon'un ayin kitaplarındaki değişiklikleri ve en önemlisi istavroz işaretinin çıkarılması ile ilgili kararları kabul edildi, fakat Nikon'un kendisi görevden alındı ve sürgün edildi; onun yerine yeni bir patrik atandı. Konsilin bu kararları, Nikon'un Grek uygulamalarını Rus Kilisesine tatbik etme politikası açısından bir zafer, fakat onun, patriğin konumunu Çar'ın üstüne çıkarma girişimi açısındansa bir hezimetti. Konsil Bizans'ın, birbirine bağımlı iki gücün ahengi teorisini yeniden teyit etti.

Fakat Moskova Konsili'nin Kilise ve devletin ilişkileri ile ilgili kararları uzun süre yürürlükte kalmadı. Nikon'un bir yöne doğru çok fazla ittiği sarkaç, kısa süre sonra iki misli şiddetle öteki tarafa savruldu. Büyük Peter (I. Petro, 1682-1725 yıllarında hüküm sürdü) Nikon'un büyük bir hırsla gücünü arttırmaya çalışmış olduğu patriklik makamını bütünüyle ortadan kaldırdı.

## SİNOT DÖNEMİ (1700-1917)

Çar Peter artık başka Nikon'ların olmaması gerektiği konusunda kararlıydı. 1700'de Patrik Adrian öldüğünde Peter bir halef seçilmesi hususunda girişimlerde bulunmadı; 1721'de patrikliğin ilga edildiğini ilan eden ve onun yerine "Ruhani Heyet" veya "Kutsal Sinot" olarak adlandırılacak olan komisyonu, oluşturan meşhur *Ruhani Yönetmelik'i* yayımladı. Bu heyet on iki üyeden oluşuyordu, bunların üçü piskopos idi, geri kalanları ise manastırların liderlerinden veya evli ruhban sınıfından seçiliyordu.

Sinodun oluşturulması Ortodoks Kilise hukukuna dayanmıyordu ve Almanya'daki Protestan Kilise sinodundan kopya

edilmişti. Bu sinodun üyeleri Kilise tarafından seçilmiyor, fakat imparator tarafından tayin ediliyordu ve onları tayin eden imparator aynı şekilde istediği zaman onları azledebiliyordu. Makamında ömür boyu kalan bir patrik kimi zamanlar Çar'a karşı koyabiliyorken Kutsal Sinot'un bir üyesinin kahramanlık yapmasına imkân yoktu; o kolayca emekli ediliyordu. Bu yeni yapıda imparator "Kilise'nin Başı" olarak adlandırılmadı, fakat ona "Ruhani Heyetin Yüce Hâkimi" unvanı verildi. Sinodun toplantılarına imparatorun kendisi bizzat katılmıyor, fakat bir hükümet görevlisi olan baş temsilci katılıyordu. Bu temsilci, ayrı bir masada oturmasına ve tartışmalara iştirak etmemesine rağmen, uygulamada Kilise işlerine kayda değer bir biçimde hükmediyordu; ismen değilse bile realitede o, bir "Din İşleri Bakanı idi."

*Ruhani Yönetmelik* Kilise'yi tanrısal bir kurum olarak değil, fakat bir devlet birimi olarak görüyordu. Büyük oranda seküler varsayımlara dayalı olan bu kurum, İngiliz Reformasyonunda kullanılan "Kurtarıcı'nın (İsa'nın) hükümdarlık hakları" anlayışına çok sınırlı düzeyde müsaade etti. Bu sadece, Kilise'nin üst idaresi ile ilgili kararlar için değil, fakat aynı zamanda diğer kararlarının çoğu için de geçerliydi. Bu kapsamda itiraf dinlerken hükümetin asayiş ile ilgili olarak telakki edeceği herhangi bir hu-
s. 112 susu öğrenen bir rahibe, sakramentin gizliliğini ihlal etmesi ve duyduğu konuyla ilgili isimleri ve bütün detayları polise sağlaması emrediliyordu. Manastır sistemi ise açık bir biçimde "sayısız düzensizliklerin ve karışıklıkların kökeni olarak adlandırılmakta" ve birçok sınırlamalara tabi tutulmaktaydı. Bu bağlamda özel izin olmadan yeni manastırların kurulması, keşişlerin münzevi olarak yaşaması yasaklanıyor ve elli yaşın altındaki kadınların rahibelik yeminini yapmasına müsaade edilmiyordu.

O zamana kadar Rusya'da sosyal faaliyetin başlıca merkezleri olan manastırlara yönelik bu sınırlamaların arkasında planlanmış bir maksat vardı. Patrikliğin ilgası daha geniş bir sürecin parçasıydı; Peter Kilise'yi sadece liderlikten mahrum etmeyi değil, fakat onu, sosyal faaliyetlere müdahil olma hususunda devre dışı bırakmaya çalışıyordu. Peter'in halefleri manastırların faaliyetlerini çok daha sert bir biçimde sınırlandırdılar. 1741-1762

yılları arasında hüküm süren Elizabeth manastırların mülklerinin çoğunu müsadere etti; 1762-1796 yılları arasında hüküm süren II. Catherine ise manastırların yarıdan fazlasını ortadan kaldırırken, açık kalanların da keşişlerinin sayısına kesin bir sınırlama getirmişti. Manastırların kapanması, bunların neredeyse yegâne kültürel ve hayır merkezleri olduğu Rusya'nın çok uzak vilayetlerinde küçük çaplı bir felaket idi. Fakat Kilise'nin sosyal faaliyeti fena bir biçimde kısıtlanmakla birlikte, hiçbir zaman tamamen sona ermedi.

Peter'in dinî reformları Rusya'da kayda değer bir muhalefeti ortaya çıkardı, fakat bu muhalefet acımasız bir biçimde susturuldu. Rusya'nın dışında cesur Dositheus güçlü bir itirazda bulundu; fakat Türk idaresi altındaki Ortodoks Kiliseleri meseleye etkin bir biçimde müdahale edecek bir konumda değildi ve 1723'de kadim dört patriklik Moskova Patrikliği'nin ilgasını kabul ederek Kutsal Sinot'un teşkilini tanıdılar.

Büyük Peter'in tesis ettiği Kilise idaresi 1917'ye kadar yürürlükte kaldı. Rus Ortodoksluk tarihinde Sinot Dönemi, Kilise'nin devlete tamamen tabi oluşuyla, genellikle bir gerileme dönemi olarak tarif edilir. Şüphesiz ki on sekizinci yüzyıla sathi bir göz atmak bu kanaati teyit etmeye yetecektir. Bu dönem, Kilise sanatı, müziği ve teolojisinde ihtiyatsız bir Batılılaşma çağıydı. Teolojik akademilerin kuru skolastisizmine karşı isyan edenler, Bizans'ın ve eski Rusya'nın öğretilerine değil, fakat çağdaş Batı'nın Protestan mistisizmine, Alman pietizmine, Farmasonluğa[70] ve benzeri dinî veya dinsi hareketlerine yöneldiler. Üst kademe meşhur din adamları arasında 1771'de öldüğünde, (sa- s. 113
hip olduğu diğer birçok şey arasında) kaliteli ketenden 252 gömlek ve altın çerçeveli dokuz gözlük bırakan Moskova ve Kaluga Başpiskoposu Ambrose (Zertiss-Kamensky) gibi sarayın üst düzey din adamları vardı.

Fakat bu, on sekizinci yüzyıldaki resmin sadece bir yönüdür. Kutsal Sinot her ne kadar teorik yapısı açısından sakıncalı

[70] Ortodokslar aforoz cezası tehdidiyle Farmason olmaktan kesin bir biçimde men edilmiştir.

olsa da pratikte Kilise'yi etkin bir biçimde yönetti. Mütefekkir Kilise adamları Peter'in reformlarının kusurlarının tam olarak bilincindeydi ve hemfikir olmadıklarında bile bunlara uyuyorlardı. Teoloji Batılılaşmıştı, fakat bilimin standartları yüksekti. Batılılaşma dış görünüşünün arkasında Ortodoks Rusya'nın gerçek yaşamı kesintisiz devam ediyordu. Ambrose Zertiss-Kamensky Rus piskoposlarının bir türünü temsil ediyordu, fakat Voronezh Piskoposu Zadonsklu Aziz Tikhon (1724-1783) gibi oldukça farklı karakterde olan başka piskoposlar, hakiki keşişler ve pastörler de vardı. Harika bir vaiz ve beliğ bir yazar olan Tikhon özellikle, çağdaşlarının çoğu gibi Batılı kavram ve değerleri yoğun bir biçimde kullanan, fakat aynı zamanda Ortodoks maneviyatının klasik geleneğindeki köklere de sıkı bir biçimde bağlı kalan ilginç bir örneğini oluşturmaktadır. O, Alman ve Anglikan ibadet kitaplarından faydalandı; onun, İsa'nın fiziksel ıstırapları üzerine detaylı tefekkürleri Ortodoksluktan daha çok, Roma Katolisizminin tipolojik özelliklerini taşımaktadır. Tikhon kendi ibadet hayatında da Haçın Aziz John'u gibi Batılı mistikler tarafından tarif edilen şekliyle "ruhun karanlık gecesi" gibi bir tecrübeye maruz kaldı. Fakat Tikhon aynı zamanda hayata bakışıyla Theodosius ve Sergius'a, Nilus ve mülk sahibi olmayanlara da yakındı. Gerek laik halktan gerekse manastır hayatından olan birçok Rus azizi gibi o da fakirlere yardım etmekten özel bir zevk alıyor ve sıradan insanlarla -köylüler, dilenciler ve hatta suçlularla- sohbet etmekten son derece mutlu oluyordu.

Sinot Dönemi'nin ikinci kısmı olan on dokuzuncu yüzyıl, bir çöküş dönemi olmaktan ziyade büyük bir ihya dönemiydi. İnsanlar çağdaş Batı'nın dinî ve dinsi hareketlerinden uzaklaştı ve bir kez daha Ortodoksluğun gerçek manevi güçlerine sarıldı. Or-
s. 114 todoksluk maneviyatta olduğu gibi teolojide de Batı'yı körü körüne taklit etmekten kendini kurtarırken, manevi hayattaki bu ihya ile birlikte misyonerlik hareketi için de yeni bir şevk oluştu.

Bu dinî yenilenme Aziz Paissy Velichkovsky'nin (1722-1794) eserleri ve tanıklığı vasıtasıyla Athos Dağı'ndan kaynaklanıyordu. Ukrayna'da doğan bu şahıs, Kiev'de, teoloji akademisindeki eğitimi sırasında, eğitimin seküler tonundan tiksinerek

Athos Dağı'na kaçtı ve orada bir keşiş oldu. O, 1763'te Romanya'ya gitti ve etrafında beş yüzden fazla keşişi toplayarak büyük bir ruhani merkez yaptığı Niamets Manastırı'nın baş keşişi oldu. Bu topluluk onun rehberliğinde, kendisini özellikle Grek Babaların eserlerini Slavca'ya çevirme işine adadı. Paissy Athos'ta ilk kaynaktan Hesychast geleneğini öğrendi ve çağdaşı Nicodemus ile yakın bir duygudaşlık içindeydi. O, *Philokalia*'nın Slavca bir çevirisini yaptı ve bu eser 1793'te Moskova'da basıldı. Paissy kesintisiz dua uygulamasına, özellikle de İsa Duası'na ve bir kıdemliye, bir diğer ifadeyle *staretse* itaat etme ihtiyacına büyük önem verdi. O, Nilus ve mülk sahibi olmayanlardan çok fazla etkilenmişti, ancak Josephci tarzı manastır sisteminin iyi unsurlarını da gözden kaçırmadı; Nilus'un liturjik dualara ve sosyal faaliyetlere vermiş olduğundan daha fazla yer verdi ve bu suretle, Sergius gibi mistik olanı manastır yaşamının kolektif ve sosyal vechesiyle birleştirme girişiminde bulundu.

Paissy Rusya'ya hiç geri dönmemiş, fakat müritlerinin çoğu, Romanya'dan Rusya'ya seyahatlerde bulunmuştur; onların telkinleriyle de manastır hayatına yönelik bir ihya hareketi ülke çapında yayılmıştır. Bu bağlamda mevcut manastırlar canlandırılmış ve birçok yeni manastır inşa edilmiştir; 1810'da Rusya'da 452 manastır varken, 1914'te bu sayı 1025'e ulaşmıştır. Bu manastır hareketi, zahiren dışa dönük ve dünyaya hizmetle ilgilenirken, aynı zamanda on altıncı yüzyıldan beri büyük oranda sindirilmiş olan mülk sahibi olmayanların geleneğini yeniden kilise hayatının merkezine koymuştur. Bu husus, özellikle manevi yönlü pratiklerin üst düzey gelişiminde dikkati çekmiştir. Her ne kadar Ortodoks tarihinin birçok döneminde manastır geleneğindeki "kıdemliler" karakteristik bir figür olmuşlarsa da on dokuzuncu yüzyıl Rusya'sı *mükemmel* bir kıdemliler dönemi olmuştur.

On dokuzuncu yüzyılın ilk ve en büyük kıdemlisi, belki de Ortodoks olmayan Hıristiyanlara, Rusya'nın bütün azizlerinin s. 115
arasında en doğrudan çekici olanı Sarovlu Aziz Seraphim'dir (1759-1833). On dokuz yaşlarında Sarov'daki manastıra giren Seraphim, önce manastırın sıradan yaşamı içerisinde on altı yıl

geçirmiştir. Arkasından o, sonraki yimi yılını geçirmek için inzivaya çekilmiştir. Bu inziva sürecinde o, önce ormanda bir kulübeye, sonrasında da (ayakları şiştiği ve artık rahatça yürüyemediği için) kendisini manastırda bir hücreye kapattı. Bu onun "kıdemlilik" makamı için eğitimiydi ve nihayet 1813'te hücresinin kapılarını açtı. O, bundan sonraki süreçte de gün doğumundan akşama kadar yardım için kendisine gelenlerin hepsini kabul etti, hastaları iyileştirdi, nasihat etti, genellikle ziyaretçiler herhangi bir soruyu sormaya zaman bulmadan cevaplarını verdi. Bazen bir tek günde düzinelerce hatta yüzlerce insan onu ziyarete gelirdi. Seraphim'in yaşamının harici görünümü on beş yüzyıl önceki Mısırlı Anthony'yi hatırlatır; ikisinde de geri dönmek için aynı şekilde dünyadan el etek çekme vardır. Seraphim haklı olarak tipik bir Rus azizi olarak telakki edilir, fakat o aynı zamanda Rus Ortodoksluğunun yüzyıllar boyunca Bizans ve evrensel Ortodoks geleneğiyle ne kadar çok ortak yönleri bulunduğunun çarpıcı bir örneğidir.

Seraphim kendisine karşı olağanüstü acımasızdı (o, hayatının bir döneminde peş peşe bin geceyi, uzun saatler boyunca karanlıkta bir kayanın üzerinde hareketsiz durarak kesintisiz dua ile geçirdi), fakat başkalarına karşı, hiçbir zaman duygusal veya göz yumucu olmamakla birlikte hoşgörülüydü. Züht hayatı onu karamsar yapmadı ve şayet bir azizin hayatı neşeyle aydınlandıysa bu Seraphim'inkiydi. Tabor'daki ilahi ışık, onun bedenini, dış görünümü itibarıyla dönüştürerek, hayatında görünür bir hal aldı. Seraphim'in "manevi çocuklarından" bir tanesi, Nicolas Motovilov, bir kış gününde, onunla birlikte, ormanda konuşuyorlarken ne olduğunu ayrıntılı bir biçimde anlatmıştır. Seraphim Kutsal Ruh'u elde etme gerekliliğinden konuşmuş, Motovilov da ona bir insanın "Tanrı'nın Ruhu içerisinde olmaktan nasıl emin olabileceğini sormuştur:

> Bunun üzerine Peder Seraphim beni omuzlarımdan kuvvetle tuttu ve: "Oğlum, şu anda ikimiz de Tanrı'nın Ruhundayız. Niçin bana bakmıyorsun?"
> "Bakamam Peder" diye cevapladım, "Çünkü senin gözlerin şimşek gibi çakıyor. Senin yüzün güneşten daha parlak hâle geldi ve sana bakmak gözlerimi acıtıyor" dedi.

"Korkma" dedi. "Tam şu anda sen de benim olduğum kadar parlak hâle geldin. Şu anda sen Tanrı'nın Ruhu'nun doluluğundasın; aksi takdirde beni şu anda gördüğün gibi göremezdin." s. 116
Sonrasında kafasını bana doğru eğerek kulağıma yavaşça fısıldadı: "Bize karşı sonsuz iyiliğinden dolayı Rab Tanrı'ya şükürler olsun... Fakat evladım niçin gözlerime bakmıyorsun? Sadece bak ve korkma; Rab bizimledir."
Bu sözlerden sonra onun yüzüne göz attım ve benim üzerime daha büyük bir saygı ve huşu geldi. Güneşin merkezinde, onun gün ortasındaki şualarının göz kamaştırıcı ışığında, seninle konuşan bir adamın yüzünü tahayyül et. Onun dudaklarının hareketini ve gözlerinin değişen ifadelerini görüyorsun, sesini duyuyorsun, birinin senin omuzlarını tuttuğunu hissediyorsun; buna rağmen onun ellerini görmüyorsun, hatta kendini veya onun bedenini görmüyorsun, fakat sadece birkaç metre uzağa kadar yayılan ve parlaklığıyla ormandaki açık alanı kaplayan kar örtüsünü ve kesintisiz bir biçimde yağmaya devam eden kar tanelerini aydınlatan kör edici bir ışık görüyorsun...
Peder Seraphim bana "Ne hissediyorsun?" diye sordu.
"Sonsuz bir iyilik" dedim.
"Fakat ne çeşit bir iyilik? Tam olarak kendini ne kadar iyi hissediyorsun?"
"Kendimi öylesine huzurlu, ruhen öyle dingin hissediyorum ki kelimeler bunu ifade edemez" diye cevapladım.
"Bu" dedi Peder Seraphim, "Rabb'in (İsa'nın) şakirtlerine söylediği esenliktir: 'Size esenliğimi veriyorum, ben size dünyanın verdiği gibi vermiyorum (Yuhanna, XIV/ 27).' 'Ben size bütün anlayışları aşan esenliği veriyorum.' (Filipelilere, IV/ 7) ... "Daha başka ne hissediyorsun?"
"Bütün kalbimle sonsuz bir sevinç."
Ve Peder Seraphim devam etti: "Tanrı'nın Ruhu bir adamın üzerine inip mevcudiyetinin bütünlüğüyle onu gölgelendirdiğinde, o adamın ruhu anlatılamaz bir sevinçle taşar, çünkü o her neye dokunursa Kutsal Ruh onu sevinçle doldurur..."[71]

[71] Fedotov, *A Treasury of Russian Spirituality*, ss. 273-275.

Konuşma bu şekilde devam eder. Pasajın bütünü Ortodoksluğun tanrılaşma ve Tanrı ile birlik doktrinini anlamak için olağanüstü öneme sahiptir. Ortodoksluğun kutsa(n)ma tasarısı-
s. 117 nın bedeni nasıl içine aldığını gösterir; Tanrı'nın inayetiyle görünümü değişen sadece Seraphim'in (veya Motovilov'un) ruhu değil, fakat bütün bedenidir. Ne Seraphim'in ne de Motovilov'un bir esriklik halinde olmadığını kaydedebiliriz; her ikisi de tutarlı bir biçimde konuşabilir ve dış dünyanın hâlâ farkındadır, fakat her ikisi de Kutsal Ruh'la dolmuş ve gelecek çağın ışığıyla kuşatılmıştır.

Seraphim'in talim terbiye hususunda bir hocası yoktu ve bir halef de bırakmadı. Onun ölümünden sonra bu görev bir başka manastır olan, Optino münzevihanesi tarafından devralındı ve 1829'dan, manastırın Bolşevikler tarafından kapatıldığı 1923'e kadar startsi silsilesi burada devam etti. Bunların etkileri de Seraphim'inki gibi Rusya'nın bütününde yayıldı. Optino'nun kıdemlilerinden en iyi tanınanları Leonid (1768-1841), Macarius (1788-1860) ve Ambrose (1812-1891) idi. Bu kıdemlilerin tümü Paissy ekolüne mensup ve hepsi de İsa Duası'na adanmış olmakla birlikte, her biri fazlasıyla belirgin kendine has karaktere sahipti. Örneğin yalın, parlak ve açık sözlü Leonid özellikle köylülere ve tüccarlara hitap ederken (çekici gelirken) yüksek eğitimli patristik bir âlim olan Macarius ise döneminin entelektüel hareketleriyle yakın teması olan bir adamdı. Optino Manastırı; Gogol, Khomiakov, Dostoyevsky, Soloviev ve Tolstoy'un[72] da aralarında bulunduğu birtakım yazarları etkilemişti. Dostoyevsky esas itibarıyla Zadonsklu Aziz Tikhon'un yaşamından esinlendiğini söylese de Dostoyevsky'nin *Karamazov Kardeşler* romanındaki dikkate değer kıdemli Zossima figürü, kısmen Optinolu Peder Macarius'un veya Peder Ambrose'un üzerine kurulmuştur.

---

[72] Tolstoy'un Ortodoks Kilisesi ile ilişkisinin hikâyesi oldukça üzücüdür. O, hayatının son dönemlerinde, Kilise'ye aleni biçimde büyük bir şiddetle saldırmış, Kutsal Sinot ise bir süre tereddütten sonra onu aforoz etmiştir (Şubat 1901). O, Astapovo'da gar şefinin evinde ölüm döşeğindeyken Optino'nun kıdemlilerinden biri onu ziyarete gitmiş, fakat Tolstoy'un ailesi tarafından geri çevirilmiştir.

Slavophil (Slav sever, Slav yanlısı) İvan Kireyevsky, "Bütün muhtemel kitaplar ve fikirlerden daha çok önemli olan bir şey vardır" diye yazmıştır; o da "Düşüncelerinizin tümünü önüne koyabileceğiniz ve kendi görüşünüzü değil, fakat Kutsal Babaların hükümlerini işitebileceğiniz bir Ortodoks kıdemlisi bulmaktır. Tanrı'ya hamd olsun ki Rusya'da bu tür kıdemlilik henüz yok olmamıştır."[73]

Startsy vasıtasıyla manastır hayatının ihyası, din adamı sını- s. 118
fından olmayan halktan birçok insanın hayatını etkiledi. Dönemin manevi atmosferi, İsa Duası'nı uygulayarak diyar diyar dolaşan bir Rus köylüsünün tecrübelerini anlatan *Bir Hacı'nın Yolu* adlı anonim bir kitapta, canlı bir biçimde ifade edilmiştir. Bu, neredeyse başka her şeyi hariç tutarak kutsal isime niyaz hususundaki vurgusuyla, bir nebze tek taraflı olsa da, yalınlığı ile göze çarpan son derece etkili küçük bir kitaptır. Kitabın hedeflerinden biri İsa Duası'nın sadece keşişlere ait olmadığını aynı zamanda herkes tarafından hayatın her noktasında kullanılabileceğini göstermektir. Bu hacı, seyahat ederken *Philokalia*'nın bir nüshasını, muhtemelen Paissy tarafından yapılan Slavca çevirisini yanında taşımıştır. Aziz Münzevi Theophan (1815- 1894) 1876-1890 yılları sırasında *Philokalia*'nın beş ciltlik oldukça genişletilmiş bir çevirisini, bu defa Slavca değil, fakat Rusça olarak yayımlamıştır.

Buraya kadar esas itibarıyla manastır merkezli hareketlerden bahsettik. Fakat on dokuzuncu yüzyıl Rus Kilisesi'nin büyük şahsiyetleri arasında evli yerel ruhban sınıfından Kronstadtlı John (1829-1908) adlı bir kişi de vardı. Bu şahıs, bütün hizmet süresi boyunca aynı yerde, bir deniz üssü ve Saint Petersburg'un bir banliyösü olan Kronstadt'ta çalıştı. O, sorumluluk bölgesindeki yoksulları ve hastaları ziyaret etmek, hayır faaliyetlerini organize etmek, sorumluluk bölgesindeki çocuklara dini öğretmek, sık sık vaaz etmek ve bütün bunların ötesinde cemaatiyle birlikte ve cemaati için dua etmek gibi aktivitelerle kendisini tümüyle

---

[73] (Berlin ve Batı Avrupa) Metropoliti Seraphim, L'Eglise orthodoxe, (Paris 1952), s. 219'dan alıntılanmıştır.

sorumluluk alanındaki hizmetlere adadı. O, duanın gücüyle ilgili kuvvetli bir bilince sahipti ve Evharistiya'yı ifa ederken adeta tamamen kendinden geçerdi: "O, Evharistiya'nın belirlenmiş ses tonuna riayet edemez, Tanrı'ya yüksek sesle seslenir, bağırırdı; sarsıcı bir dolayısızlıkla ona gözüken İsa'nın Golgotha'da* çarmıha gerilişi ve dirilişi ile ilgili vizyonlar karşısında gözyaşı dökerdi."[74] Aynı dolayısızlık duygusu, onun yazdığı *"Mesih'teki Hayatım"* adlı ruhani otobiyografinin her sayfasında hissedilebilir. Aziz Seraphim gibi o da, şifa bahşetme, sezgi ve manevi istikamet ihsanlarına sahipti.

Kronstadtlı Aziz John, Rusya'da ruhban olmayan sıradan halk için, yılda üç veya dört defadan daha fazla komünyon almak alışılmamış bir şey olmakla birlikte daha sık komünyon alma hususunda ısrarcı olmuştur. O, komünyon için gelenlerin tümünün
s. 119 tek tek itiraflarını dinlemeye vakti olmadığı için, herkesin aynı anda yüksek sesle günahlarını dile getirdiği aleni bir itiraf şekli geliştirmiş, sunak ve Evharistiya'yı yöneten kişi, ayin boyunca görünebilsin diye ikonostasisi alçak bir perdeye dönüştürmüştür. Aziz John, sık komünyon vurgusu ve daha eski olan düşük paravana dönüşle çağdaş Ortodoksluk'taki liturjik gelişmelere önceden işaret etmiştir.

On dokuzuncu yüzyıl Rusya'sında misyonerlik faaliyetinin çarpıcı bir ihyası vardı. Saraylı Mitrophan ve Permli Stephan'ın günlerinden beri Ruslar aktif misyonerlikte bulunmuştu ve Moskof (Rus) iktidarı doğuya doğru ilerledikçe yerli kabileler ve Müslüman Moğollar arasında Hıristiyanlığı yaymak için geniş bir alan açılmıştı. Fakat Kilise kâfirlere tebliğciler göndermekten hiçbir zaman geri kalmamakla birlikte on yedinci ve on sekizinci yüzyıl misyonerlik çabaları, özellikle de manastırların Catherine tarafından kapatılmasından sonra biraz durgunlaşmıştı. Fakat on dokuzuncu yüzyılda misyonerlik heyecanı, taze bir enerji ve şevkle yeniden başlamıştı; 1842'de açılan Kazan Akademisi özellikle misyonerlik faaliyetleriyle ilgilendi; ve burada bölgenin yerli

---

* Golgotha; Kudüs'ün hemen dışında bulunan ve Aramca "kafatası" anlamına gelen yerin adıdır. Hıristiyan inancına göre Hz. İsa burada çarmıha gerilmiştir (ç).

74 Fedotov, *A Treasury of Russian Spirituality*, s. 348.

halkından rahipler yetiştirildi; kutsal metinler ve Evharistiya ayininin sözleri farklı birçok dile çevrildi. Sadece Kazan bölgesinde Evharistiya yirmi iki farklı dil veya lehçe ile ifa edildi. Misyonerliğin ihyasındaki ilk liderlerden biri olan, Başrahip Maçarius (Glukharev, 1792-1847)'un, bir Hesychasm müridi olması ve Paissy Velickovsky'nin şakirtlerini biliyor olması önemliydi; misyonerliğin ihyası köklerini manevi hayatın ihyasından almıştı. On dokuzuncu yüzyıl misyonerlerinin en büyüğü, bugün milyonlarca Amerikalı Ortodoks tarafından ilk "öncü" olarak hürmet edilen Alaska Piskoposu Aziz Innocent (John Veniaminov, 1797-1879) idi.

On dokuzuncu yüzyılda Rusya, teoloji alanında Batı'ya aşırı bağımlılığından kurtuldu. Bu, esas itibarıyla Slavophil halkanın lideri ve belki de Rus Kilisesi'nin tarihindeki ilk özgün teologu olan Alexis Khomiakov'un (1804-1860) faaliyetleri sayesinde oldu. Toprak sahibi ve emekli bir süvari yüzbaşısı olan Khomiakov Ortodoksluk'ta daima var olan laik teologlar ekolüne aitti. Khomiakov, ister Roma'ya bağlı ister Protestan olsun, Batı Hıristiyanlığı'nın tümünün aynı temel perspektifi paylaştığını ve aynı temel bakış açısını görmezden geldiğini oysa Or- s. 120
todoksluğun tamamen farklı bir şey olduğunu iddia etmişti. Khomiakov şöyle devam eder: "Bu böyle olduğundan dolayı Ortodoksların, on yedinci yüzyıldan beri yapmakta oldukları gibi, teolojilerini Batı'dan ödünç almaları uygun değildir; onlar, Roma'ya karşı Protestan argümanlarını ve Protestanlara karşı da Roma'nın argümanlarını kullanmak yerine, kendi otantik kaynaklarına dönmeli ve temelleri itibarıyla ne Katolik ne de Reformist olan, fakat biricik olan doğru Ortodoks geleneğini yeniden keşfetmelidirler." Onun arkadaşı G. Samarin'in ifade ettiği gibi Khomiakov'dan önce "Ortodoks teoloji yaklaşımımız Katolikliği (Latinizm'i) yahut Protestanizm'i tanımlayacak bir konumda değildi, çünkü o, kendi Ortodoks bakış açısından ayrılmak suretiyle ikiye bölünmüş ve bu iki yarımdan her biri bir diğerine *muhalif* olan Katolik (Latin) veya Protestan konumunu üstlenmiş, ancak bunun üstüne çıkmamıştır. Katolikliğe (Latinizm'e) ve Protestanizm'e ilk defa *Kili-*

*se (Hıristiyanlık)* bakış açısından, bundan dolayı da *daha yüksek* bir bakış açısından bakan Khomiakov'du; onun bu iki grubu tanımlamaya muktedir olmasının sebebi de budur."[75] Khomiakov özellikle Kilise doktriniyle, onun birliği ve otoritesiyle ilgilenmiştir ve bu noktada o, Ortodoks teolojisine kalıcı bir katkıda bulunmuştur.

Khomiakov, yaşadığı dönemde, akademilerde ve ilahiyat okullarında öğretilen teoloji üzerinde çok az veya hiç etkili olmadı, buna rağmen buralarda bile gittikçe artan bir Batı'dan bağımsızlaşma vardı. Rus akademik teolojisi 1900'e kadar zirvesindeydi ve tamamıyla Batılı akademik disiplin içerisinde eğitilmiş olan, ancak yine de Batı etkisinin kendi Ortodoksluklarını tahrif etmesine müsaade etmeyen birtakım teologlar, tarihçiler ve liturjistler vardı. 1900'ü takip eden yıllarda teolojik okulların dışında da önemli bir entelektüel canlanma vardı. Büyük Peter'in zamanından beri inançsızlık, Rus "entelektüelleri" arasında yaygın hâle gelmişti, fakat şimdilerde birtakım düşünürler çeşitli yollarla yönlerini Kilise'ye döndürmüştü. Bunların bir kısmı, Sergius Bulgakov (1871-1944) (sonradan rahip olarak atandı) ve Nicholas Berdyaev (1874-1948) gibi eski Marksistlerdi ve bunların her ikisi de arka arkaya Paris'teki Rus göçmenleri arasında önemli bir rol oynadı.

s. 121 Tikhon'un, Seraphim'in, Optino Manastırı kıdemlilerinin (*startsy*) ve Kronstadtlı John'un yaşamları ile on dokuzuncu yüzyıl Rusya'sındaki misyonerlik ve teolojik faaliyetler üzerinde tefekkür edildiğinde Sinot Dönemi'nin bütünüyle bir gerileme zamanı olduğunu düşünmenin ne kadar haksız olduğu görülebilir. Rus Kilisesi'nin en büyük tarihçilerinden bir tanesi, Profesör Kartashev (1875-1960) haklı biçimde şöyle demiştir:

> Kilise'nin devlete boyun eğmesi, Hıristiyan tevazusuyla yücelmeye vesile oldu... Rus Kilisesi yönetimin baskısı altında ıstırap çekiyordu, fakat o, zamanla bunun üstesinden geldi, büyüdü, yayıldı ve birçok farklı şekilde neşvü nema buldu. Bu yüzden Kutsal Sinot Dönemi Rus Kili-

---

[75] Birkbeck, *Russia and the English Church*, s. XLV'den alıntılanmıştır.

sesi'nin tarihindeki en parlak ve en muhteşem dönem olarak adlandırılabilir.[76]

İmparator II. Nicholas'ın tahttan çekilmesinden altı ay sonra, 15 Ağustos 1917'de geçici hükümet yönetimdeyken, tüm Rus Kiliseleri konsili Moskova'da, sonraki yılın Eylül ayına kadar devam eden bir toplantı düzenledi. Delegelerin yarıdan fazlası din adamı sınıfından olmayanlardı -toplantıda hazır bulunan piskoposların ve ruhbanların sayısı 250, din adamı sınıfından olmayanların sayısı ise 314 idi- fakat (Kilise hukukunun emrettiği gibi) spesifik olarak dinî sorunlarla ilgili nihaî karar verme yetkisi sadece piskoposlara tahsis edildi. Konsil, başlıca kararı Büyük Peter tarafından tesis olunan Sinot ile idare tarzını ilga etmek ve patrikliği yeniden oluşturmak olan kapsamlı bir reform programını başarıyla gerçekleştirdi. Moskova Metropoliti Aziz Tikhon'un (1866-1925) seçildiği patriklik seçimi 5 Kasım 1917'de gerçekleştirildi.

Dış hadiseler konsilin müzakerelerine bir aciliyet işareti verdi. İlk oturumlarda üyeler Kremlin'i bombardımana tutan Bolşevik toplarının seslerini duyabiliyordu, yeni patriğin seçilmesinden iki gün önce ise Lenin ve arkadaşları Moskova'nın tam egemenliğini elde ettiler. Kilise'ye reform faaliyetini pekiştirmek için zaman verilmedi. Ocak 1918'de üyeler Kiev Metropoliti Aziz Vladimir'in Bolşevikler tarafından acımasız bir biçimde katledildiğini dehşetle öğrendiler. Zulüm başlamıştı bile.

---

76 *The Christian East*, dergisi C. XVI (1936), ss. 114 - 115.

s. 122

# 7
# Yirminci Yüzyıl - I: Grekler ve Araplar

Kilise, sonsuzluğun zaman içindeki yaşayan görüntüsüdür.
*Peder Georges Florovsky*

Günümüz Ortodoks Kilisesi beş farklı ortamda varlığını sürdürmektedir. Bunlardan ilki, toplumun büyük çoğunluğunun Müslüman olduğu Doğu Akdeniz bölgesinde azınlık olarak yaşayan Ortodokslardır. Bu aslında dört kadim patriklik olan İstanbul, İskenderiye, Antakya ve Kudüs'ün durumudur; bunlardan sonuncusu olan Kudüs tabii ki İsrail'de değil, Ürdün'de Müslüman idaresi altında varlığını devam ettirmektedir. İkincisi, Bizans modeli Kilise - devlet ittifakının, günümüzde azaltılmış şekli uygulanmasına rağmen, hala devam ettiği iki Ortodoks Kilisesi olan Kıbrıs ve Yunanistan'dır. Üçüncü grupta, son zamanlara kadar Komünist idaresinde az ya da çok şiddetli zulme uğrayan Doğu Avrupa'daki Ortodoks Kiliseleri yer almaktadır. Rusya, Sırbistan, Romanya, Bulgaristan, Gürcistan, Polonya, Arnavutluk ve Çek - Slovakya Cumhuriyetlerini kapsayan ve Ortodoks Kilisesi'nin toplam mensup sayısının % 85'inden fazlasını içeren bu grup, diğer beş grubun açık ara en büyük olanıdır. Dördüncü olarak, genelde Batı ülkelerinde yaşayan göçmenler ve sürgündekiler ile bunların neslinden gelenlerin oluşturduğu ve tabii bazı Batılı mühtedileri de içeren diyasporadaki Ortodoks topluluklardır. Beşinci ve son olarak da, Doğu Afrika, Japonya, Çin, Kore ve diğer yerlerdeki cemaatleriyle Ortodoksluğun bazı küçük misyoner hareketleri yer almaktadır. Bu beş grubun hepsi beraber yaklaşık 150 - 200 milyon kadar insana tekabül eder, bunların da muhtemelen 50 - 80 milyon kadarı bir dereceye kadar inançlarını aktif olarak ifa eder.

Bu başlık bu beş grubun ilk ikisine, Müslüman çevrede yaşayan Grekler ve Araplar ile hala temel olarak "Devlet Kiliseleri" konumunda bulunan Kiliselere mensup Greklere tahsis edilmiştir. Sonraki başlık şimdilerde yok olan "demir perdenin" arkasındaki "ikinci dünya" olarak adlandırılan Ortodoksları ele alacaktır. Üçüncü bir başlık ise farklı coğrafyalara "yayılmış" Ortodokslar ve Ortodoksluktaki günümüz misyoner hareketlerine tahsis edilmiştir.

(1) *İstanbul Patrikliği;* onuncu yüzyılda 624 piskoposluk bölgesini (diyosezi) ihtiva eden bu patriklik, günümüzde hacim olarak muazzam derecede küçülmüştür. Günümüzde patriğin idari bölgesi şuralardır:

1- Türkiye;

2- Girit ve On iki adalar;

3- Göçle ortaya çıkıp değişik yerlere yayılan bütün Grek topluluklar ve bunlarla birlikte göçmen konumundaki bazı Rus, Ukraynalı, Polonyalı ve Arnavut gruplar (bunlar için bkz. 9. başlık);

4- Athos Dağı;

5- Finlandiya.

Bu bölgelerdeki Ortodoksların toplamı, altı milyon civarında bir sayıya ulaşmakta ve bunların yarısından fazlası Kuzey Amerika'da yaşayan Greklerden oluşmaktadır.

Yirminci yüzyılın başlarında, İstanbul'daki 250.000 kişilik müreffeh topluluk da dâhil olmak üzere Türkiye'de yaklaşık iki milyon Grek Ortodoks yaşıyordu. Ancak 1922'de Yunan ordusunun Anadolu'daki korkunç yenilgisinden sonra bu Greklerin çoğu, özellikle de İzmir'dekiler öldürüldü. Daha kötüsü bunun ardından gelecekti. Lausanne (Lozan) Antlaşması'nın (Temmuz 1923) şartları içinde tüm Ortodoksların Yunanistan'a kovulduğu ve tehcir süresince binlercesinin *yolda* öldüğü bir "nüfus mübadelesi" vardı.* Bu mübadelede sadece İstanbul ve onun çok yakın

* Yazarın, kitabın birçok yerinde Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti'ne yönelik haksız itham ve iftiraları burada da devam etmektedir. Lozan Antlaşması gereği yapılan nüfus mübadelesinde Anadolu'dan gönderilen Ortodoks Hıristiyanların, yazarın ifadesiyle "binlercesinin yollarda öldüğü" şeklindeki akıl dışı iddia

çevresinde yaşayan topluluğun kalmasına müsaade edildi. Burada kalanlar da varlıklarını bazı kısıtlamalar ile devam ettirdiler; patriğin kendisi haricinde, Ortodoks rahiplerinin rahip kıyafetleri ile sokakta dolaşmaları yasaklandı (fakat aynı kural Müslüman din adamları için de geçerliydi).

Türklerin; Kıbrıs'ta Yunanistan ile birleşme hareketine *(Enosis)* yönelik kızgınlığı sebebiyle 1950'lerde İstanbul'daki
s. 124 Greklerin durumu daha da kötüleşti. 6 Eylül 1955'de Grek karşıtı (ve Hıristiyan karşıtı) acımasız kargaşada, şehirdeki seksen kiliseden altmışı yağmalandı veya tahrip edildi, Hıristiyan mülklerine büyük bir zarar verildi ve bazı tecavüz ve can kaybı vakaları yaşandı. Türk yetkilileri ilk bir kaç saat müdahalede bulunmak için çok az şey yaptı ve bu insanlara adeta istediklerini yapma izni verdi. Müteakip yıllarda birçok Grek korku içinde İstanbul'u terk etti, diğerleri de zorla sınır dışı edildi, 1990'ların başında Grek topluluğunun sayısı sadece, çoğunluğu yaşlı ve fakirlerden oluşan üç dört bin kişiye kadar geriledi. 1960'ların başında patrikliğin matbaası Türk yetkilileri tarafından kapatıldı ve tüm yayımladıkları yasaklandı; İstanbul yakınlarındaki Heybeliada'da bulunan meşhur teoloji okulu 1971'de kapatılmaya zorlandı. Hatta patrikliğin kendisinin de Türk topraklarından kovulacağına dair söylentiler vardı, fakat bu gerçekleşmedi. Bununla birlikte 1980'lerde durumda bazı iyileşmeler oldu. Türkler 1941 yılında kaza sonucu yanan patrikliğin ana binasının yeniden tümüyle inşasına izin verdi ve bina 1987 yılında tekrar açıldı. Aynı şekilde yirmi yıl kadar bir süreyle hareketleri Türkler tarafından sert bir

---

kabul edilecek olursa tehcir sebebiyle aynı, hatta daha zor şartlar altında Yunanistan'dan Türkiye'ye gönderilen Müslüman Türklerin de binlercesinin kötü şartlar sebebiyle öldüğünü düşünmek gerekmektedir. Burada yapılması gereken şey, iftira ve yalan boyutundaki abartılı ifadelerle taraflardan birini suçlamak değil, bu tür hadiselerin iki yönünü de görmek ve meseleyi objektif bir perspektifle ele almaktır. Hele de savaş ve tehcir sürecinin, Batılı ülkelerin kışkırtmalarıyla Anadolu'yu işgale kalkışan Yunanların girişimiyle başladığı ve Anadolu'da büyük bir can kaybı ve yıkıma neden olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, yazarın bu ifadeleri, herhangi bir akli ve vicdani değerlendirmeye tabi tutmadan sarfettiği açık bir biçimde anlaşılmaktadır (ç).

biçimde kısıtlanan patrik ve piskoposların tekrar serbestçe ülke dışına seyahat etmelerine izin verildi.

Heybeliada'nın kapatılmasıyla patriklik Girit, Patmos, Athos, Kuzey Amerika ve Avustralya'nın eline bakmak zorunda kalmıştır. Patriklik Yunanistan'da iki aktif kurumu devam ettirmektedir. Bunlardan biri 1968'de Selanik'te Vlatadon Manastırı'nda açılan ve bilimsel dergi *Kleronomia*'yı yayımlayan patristik çalışmalar için Patrikarkal Enstitü, diğeri ise yine 1968'de Girit Gonia'da kurulan, özellikle sosyal ve ekolojik çalışmalar ile ilgilenen Ortodoks Akademisi'dir. Aynı şekilde Ortodokslar arası ilişkileri teşvikte özel bir sorumluluğu olan (İsviçre'nin Cenevre yakınlarındaki) Chambésy'de Patrikliğe bağlı bir Ortodoks Merkezi bulunmaktadır.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra ekümenik patriklik makamına oturan en meşhur kişi 1948-1972 yılları arasında görevde bulunan Patrik Athenagoras olmuştur. O, cesur bir vizyoner olarak kendisini özellikle iki meseleye adamıştır; bunlardan birincisi özellikle Rodos konferansları[77] vasıtasıyla farklı Ortodoks Kiliseler arasındaki bağları kuvvetlendirmek, ikincisi ise evrensel Hı- s. 125
ristiyan birliğini teşvik etmek olmuştur. Onun bu ikinci alandaki girişimleri ve özellikle Roma ile *uzlaşma* girişimleri, Yunanistan ve diğer yerlerdeki daha muhafazakâr Ortodokslar tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Athenagoras'ın halefi, bir barış ve dua adamı olan Patrik Dimitrios 1972-1991 yılları arasında görevde bulunmuş ve Kiliseler arası güveni yeniden inşa etmek için çok şey yapmıştır, ancak yine de Hıristiyan birliği için olan çalışmasında temelde aynı politikayı takip etmiştir. Roma'da eğitim gören ve bir kilise hukuku uzmanı olan şimdiki Patrik Bartholomew ise 1991'de seçilmiştir ve Batı Hıristiyanlığı ile sıkı ilişkiler sürdürmektedir.

Son bin yıldan fazla bir süredir Ortodoks manastır hayatının esas merkezi olan Athos Dağı sakinleri sadece Greklerden değil, değişik uluslardan oluşmaktadır. Günümüzde faal olan yirmi manastırından on yedisi Grek, biri Rus, biri Sırp ve biri ise

---

77 Bkz. ss. 213-214.

Bulgarlara aittir; Bizans döneminde bu yirmi manastırdan biri de Gürcülere aitti ve aynı zamanda İtalya'nın Amalfi şehrinden keşişlerin olduğu bir de Latin manastırı vardı. Yönetici konumdaki manastırlar yanında başka birçok büyük ev ve *sketes* veya *kellia* diye bilinen sayısız küçük barınak bulunmaktadır; ayrıca, çoğunluğu yarımadanın güney ucundaki, sarp kayalıkların üstünde, genellikle kaldırılabilir merdivenlerle ulaşılabilen kulübelerde veya mağaralarda yaşayan münzeviler de bulunmaktadır. Böylece, dördüncü yüzyıl Mısır'ına dayanan biçimiyle manastır hayatının -cemaat halinde yaşam, yarı münzevi yaşam ve münzevi yaşam tarzının üç şekli- günümüzde, Kutsal Dağ'da (Athos'ta) yan yana devam etmektedir. Bu, Ortodoksluğun devamlılığının dikkat çekici bir örneğidir.

1914'ten 1960'ların ortasına kadar olan dönem, Kutsal Dağ (Athos) açısından bir gerileme dönemidir. Bu dönemde sayılarda olağanüstü bir düşüş oldu. O yüzyılın başlangıcında burada neredeyse yarısını Rusların oluşturduğu 7.500 keşiş vardı; sadece Rus Aziz Panteleimon (Roussikon) Manastırı kendi başına neredeyse 2.000 üyeye sahipti. Patmos'taki manevi baba Peder Amphilochios 1912 civarında Aziz Panteliomon'u ziyaret ettiğinde bir Grek olarak Rus tegannisinin kendisini nasıl etkilediğini ve buranın o zamana kadar bildiği, "yeryüzündeki cennete" en yakın yer olduğunu bana anlatıp dururdu. Ancak I. Dünya Savaşı'ndan sonra artık Rusya'dan keşiş adayları gelemiyor, Rus
s. 126 göçmenlerden gelen yeni üyeler ise çok sınırlı kalıyordu; dolayısıyla 1960'larda Roussikon'da altmıştan az keşiş bulunuyordu. 1945'den sonra Romanya, Bulgaristan ve Sırbistan'dan gelen keşiş adayı akışı da sert bir biçimde azaldı. Aynı dönemde çok az Grek genci de Athos'a gidiyordu. 1950'lerin sonlarında Athos'taki keşişlerin sayısında yıllık kırk elli kadar düzenli bir düşüş vardı ve 1971'de toplam manastır nüfusu 1.145'e düşmüştü. Bunların neredeyse hepsi yaşlı insanlardı; normal şartlarda Kutsal Dağ'ın bir geleceğinin olduğu şüpheliydi. Keşişlerin yalnızca önemsiz bir kısmı iyi eğitimliydi, dolayısıyla Athos Yunanistan ve dünya genelindeki Ortodoksluk üzerinde etkin bir manevi tesir göstermeye büyük oranda son vermişti.

Fakat Athos veya herhangi bir başka manastır merkezini sadece sayılar veya tahsil düzeyiyle değerlendirmek yanlış olacaktır, çünkü gerçek kıstas sayısal büyüklük veya bilginlik değil, fakat manevî hayatın kalitesidir. Bu harici gerileme döneminde dahi, bilhassa Peder Gabriel'in (1886-1983) neredeyse elli yıl başkeşişi olduğu Dionysiou Manastırı gibi bazı manastırlarda yüksek standartlar sürdürüldü. Buradaki keşişlerden biri, Peder Theoklitos Athoscu (Athonite) maneviyatın devam eden canlılığını açıkça gösteren *Cennet ile Yeryüzü Arasında* (Yunanca: Atina 1956) adlı manastır hayatıyla ilgili kayda değer bir eser yazdı. Bu Dağ gizli ve gösterişsiz biçimde Ortodoksluğun klasik geleneklerine göre biçimlenmiş azizleri, keşişleri ve dua adamlarını yetiştirmeye devam etti. Bu tür keşişlerden biri Ruslara ait Aziz Panteleimon Manastırı'na mensup olan ve 1988'de aziz ilan edilen Silouan (1866-1938) idi; köylü bir aileden gelen bu yalın ve mütevazı şahsın, hayatı görünüşte sessiz sakin bir şekilde geçmişti, fakat o geride manastır başrahibi olan öğrencisi Sophrony (1896-1993) tarafından derlenen ve çeşitli dillerde yayımlanan şiirsel tarzda ve teolojik vizyonların çok olduğu, derinden etkileyici meditasyonlar bıraktı. Bu tür bir başka keşiş ise New Skete'deki yarı münzevi bir barınakta yaşayan ve etrafına *noera prosevchi* (özellikle İsa Duası'na delalet eden "zihinsel" veya "içsel" dua) pratiğine adanmış bir grup şakirt toplayan Peder Joseph (1898-1959) idi. Aziz Silouan ve Peder Joseph gibi adamlar yetiştirdiği sürece Athos'un görevinde başarısız olduğu söylenemez.

Bu yarım yüzyıllık zahiri gerileme döneminden sonra 1960'ların sonunda, Athos'un tarihinde ani ve beklenmedik biçimde yeni bir dönem başladı. Bu yeni dönemin işaretleri, başlangıçta zayıf ve müteredditti, fakat 1980'lerden itibaren bu işa- s. 127
retler açık ve yanlış anlaşılmayacak biçimde netleşmeye başladı. İlk önce keşiş sayısında bir artış başladı; böylece 1971'de 1.145 keşiş ile dip noktayı bulan Athos'ta, sayı yavaş yavaş yükselerek 1990 yılında yaklaşık 1.500'e ulaştı. Bu sayısal artış, kendi başına çok etkileyici bir gelişme olarak gözükmeyebilir. Ancak, daha önemlisi keşişlerin yaş dağılımındaki değişimdir; 1971'de keşiş-

lerin büyük çoğunluğu altmış yaşın üstündeydi; 1990'a gelince çoğunluk kırk yaşın altındaydı. Birçok manastırdaki değişim tam anlamıyla çarpıcıydı; 1971'de muhtemelen bir düzine yaşlı sakinin bulunduğu ve bunların ancak yarısının ayinlere iştirak edebildiği şartlarda, sessiz sedasız bir biçimde tükenmekte olan manastırlar, on - on beş yıldan fazla bir zaman geçmeden, nadiren beyaz sakallıların görüldüğü genç ve faal üyeler ile doldu.

Bu yeni gelenlerin nitelikleri niceliklerinden çok daha önemliydi. Bunların çoğu sadece iyi eğitimli değil, aynı zamanda manen de yetenekliydi. Bazıları yazar, bazıları manevi baba ve inanç savunuculuğu yeteneğine sahipti. Günümüzde Athos'ta sayı ve nitelik açısından yaşanan bu artışa paralel bir biçimde yenilenmiş bir ibadet anlayışı da bulunmaktadır. Bu çerçevede yakın geçmişte üstünkörü ve sıkıcı biçimde icra edilen liturjik ayinler, şimdi özen ve coşku ile dikkat çekmekte ve keşişler eskiden olduğundan çok daha sık komünyon almaktadırlar. Teganni oldukça geliştirilmiştir. Bu yeni nesil keşişler aracılığı ile Athos bir kere daha sınırları dışında saygıyla işitilen gür bir ses elde etmiştir ve o, günümüzde tekrar tüm Ortodosluğun yol gösterici feneri ve enerji merkezi gibi hareket etmektedir.

Bu şaşırtıcı dönüşümün sebeplerinin ne olduğunu söylemek pek kolay değildir. Bununla birlikte şüphesiz ki temel faktörlerden biri birçok keşiş topluluğunda "liderlik" ihsanına sahip bir başkeşişin varlığıdır. Keşiş adaylarını belli bir manastıra çeken, büyük oranda, bireysel rehberlikte bulunabilecek manevi bir babanın varlığıdır. 1960'ların sonlarından itibaren başkeşişler, özellikle *gerontes* bir başka ifadeyle kıdemliler konumundaki saygın şahsiyetler arasında şu isimler yer almaktadır: Yaygın bir şekilde okunan *Giriş İlahisi* eserinin yazarı (önceleri Stravronikita Manastırı'na mensup iken) İviron Manastırı'na geçen Peder Vasileios, Simonos Petras Manastırı'ndan Peder Aimilianos; Grigoriou Manastırı'ndan Peder George ve New Sketeli Peder Joseph'in öğrencisi olan ve son zamanlara kadar Philotheou başkeşişliğinde bulunan Peder Ephraim.

Athos'ta yukarıda zikrettiğimiz olumlu gelşmelere rağmen bazı sorunlar hala devam etmektedir. Grek olmayan evler (ma-

nastırlar) sayı bakımından azalmaya devam etmekte ve Yunan
devlet yetkilileri -Athos'un ruhuna ve bazen de yasasının lafzına
karşı gelerek- Romanya ve Slav ülkelerinden keşiş adaylarının s. 128
gelmesini aşırı derecede zorlaştırmaktadırlar. Ayrıca bölgede,
bazıları manastırlarda bazıları da etraftaki ormanda olmak üzere
bazı ciddi yangınlar olmuştur. Athos'un dinginliği sürekli geniş-
leyen yol ağları, artan araç sayısı ve sürekli artan (yabancılardan
çok Yunanlı) ziyaretçi akını ile yıpranmıştır. Bazı keşişler ara-
sında kendilerini Ortodoks olmayan Hıristiyanlar ile *Uzlaşma
karşıtlığı* noktasına konumlandıran ve yakınlaşmaya sıcak bakan
Ortodoks arkadaşlarını büyük bir şevkle kutsal geleneğe (Orto-
doksluğa) ihanet edenler olarak yaftalattıran dar ve fanatik bir
ruh hali vardır. Ancak tüm zorluklara rağmen bu dönem, Athos
için bir umut zamanıdır. Dağ'daki bir Rus *kıdemlisi* olan
Karoulialı Peder Nikon'un (1875-1963) sözleriyle, "buradaki
taşlar bile duaları fısıldar." Bu, geçmişte olduğu gibi günümüz
için de doğrudur.

Athos'un dışında, fakat yine de İstanbul'un idari alanı içeri-
sinde olan 1088 yılında Aziz Christodoulos tarafından Patmos
adasında kurulan meşhur Teolog Aziz John (İncil yazarı
Yuhanna) manastırı vardır. Burada yakın zamanda öne çıkan ke-
şişlerden biri, hâlihazırda büyük oranda aziz olarak saygı duyu-
lan Peder Amphilochios (1888-1970)'dur. Onun en çarpıcı
özelliği, benim de canlı bir biçimde hatırladığım, nezaketi ve et-
kin merhametiydi; o manevi evlatlarından birinin belirttiği gibi,
"sevgi dilini konuşurdu." O, İsa Duası'na engin bir kıymet ver-
mekteydi ve o aynı zamanda, moda haline gelmeden çok önce
çevreciydi. O "ağaçları sevmeyen Mesih'i sevemez" derdi ve
kendisine itiraf için gelen çiftçilere kefaret yükleyeceği zaman iki
veya üç ağaç dikmesini söylerdi. Onun Patmos'ta tesis ettiği
"Tebşir Manastırı" adlı kadın cemaatinin mensuplarının sayısı
şimdilerde elliyi aşmıştır; Rodos ve Kilimli (Kalymnos) adaların-
da bu manastırın evladı konumunda bulunan kardeş evleri (ma-
nastırları) bulunmaktadır.

*Finlandiya Ortodoks Kilisesi,* kökenini Orta Çağ'da
Karelia'daki Finli pagan kabileler arasında tebliğde bulunan

Ladoga Gölü üzerindeki, Ruslara ait Valamo Manastırı'na borçludur. Finli Ortodokslar, Bolşevik Devrimi'ne kadar Rus Kilisesi'ne bağlıydı, fakat 1923'den itibaren bu Kilise İstanbul Patrikliği'nin ruhani idaresi altına girdi; ancak Rus Kilisesi bu durumu
s. 129 1957 yılına kadar kabul etmedi. Finlilerin çok büyük çoğunluğu Lutheran'dır; Ortodokslar, 56.000 civarındaki bir sayıyla nüfusun yüzde 1,5'ten daha azını oluşturur. Günümüzde Valamo Manastır'nın gelenekleri Finlandiya'nın merkezindeki Heinävesi'de bulunan New Valamo tarafından devam ettirilir; bunun yakınlarındaki Lintula'da ise bir kadın manastırı vardır. Bu manastırlar yanında Joensu'da bir Ortodoks papaz okulu bulunmaktadır. Finlandiya'daki cemaat arasında Ortodoks Kilisesi'ne mensubiyeti büyük oranda kâğıt üzerinde kalan birçok kişi varsa da, ülkede, Ortodokslar arası ilişkiler ve ekümenik ilişkiler hususunda oldukça ilgili aktif bir gençlik hareketi vardır. Finlandiya Ortodoksluğu Rus tarihindeki derin kökleri yanında yüzünü Batı'ya dönmüş olması hasebiyle "geleneksel" Ortodoksluk ile yeni kurulan Ortodoks diyasporası arasında bir köprü ve aracı olarak önemli bir rol oynama potansiyeline sahiptir.

(2) *İskenderiye Patrikliği,* Mısır'daki Hıristiyanların çok büyük çoğunluğu 451'de Kadıköy Konsili'ni reddettiğinden beri küçük bir Kilise haline gelmiştir. O, bölgesel olarak bütün Afrika kıtasını kapsamaktadır. Yirminci yüzyılın başlarında Kahire ve İskenderiye'de gelişmiş bir Grek cemaati vardı, fakat günümüzde bu cemaat göçten dolayı çok azalmıştır. Günümüzde İskenderiye cemaatinin çoğu yerli Afrika Ortodoks hareketinin ortaya çıktığı[78] Uganda ve Kenya'da ya da Güney Afrika'da yaşamaktadır. İskenderiye Patrikliği'nin son dönemlerdeki liderlerinden Papa III. Parthenios[79] (ölümü 1996) entelektüel olarak Ortodoks Kilisesi'nin en gözüpek liderlerinden biriydi, hatta o, kadınların rahip olarak atanmasına taraftar olduğunu bile açıklamıştı.

---

78 Bkz. ss. 216-217.

79 Ortodoksluk'ta "papa" unvanı, sadece Roma piskoposuna ait değildir; aynı zamanda İskenderiye Patriği de bu unvanı taşımaktadır. Onun diğer onur verici unvanları arasında "çobanların çobanı", "on üçüncü havari" ve "Evren'in yargıcı" gibi hitaplar da bulunmaktadır.

(3) *Antakya Patrikliği,* Suriye ve Lübnan'daki Ortodoksların idaresini yürütmektedir. Lübnan'da uzun süren savaşın acıları ve son zamanlarda Suriye'deki sıkıntılardan kaynaklanan göç sebebiyle bu patrikliğin mensuplarının sayısında bir azalma olmuştur, ancak özellikle Kuzey Amerika'da canlı bir diyasporası mevcuttur. Patrikler günümüzde Türkiye sınırları içerisinde olan kadim Antakya'da değil, fakat Şam'da ikamet eder. 1724 ila 1989 arasında patrik ve üst düzey ruhbanların çoğu Grek'ti, fakat günümüzde bunların tümü Arap'tır. Bu patriklik, yirminci s. 130
yüzyılın ortalarına kadar "uyuyan" bir Kilise emarelerinin hepsini taşıyordu, fakat o zamandan beri, özellikle 1942 yılında kurulan "Mouvement de la Jeunesse Orthodoxe" (Ortodoks Gençlik Hareketi) sayesinde bir uyanış gerçekleşmiştir. Günümüzde 7.000 civarında üye sayısı bulunan ve liderliğini büyük bir çoğunlukla laiklerin oluşturduğu MJO Hıristiyan eğitimine her zaman öncelik vermiştir. Bu grup *An-Nour* adlı bir dergi yayımlamaktadır ve 120'den fazla kitap basmıştır. Bu grup kendini sıkı bir biçimde sosyal ve sağlık sorunlar ile fakirlikle mücadeleye adamıştır; grubun bu hususlardaki girişimleri özellikle savaş yıllarının Lübnan'ında değerliydi. MJO'nun himayesi altında hem erkek hem de kadın manastır yaşamında bir canlanma olmuştur. Bu hareketin, aralarında son dönemlerin patriklerinden IV. Ignatius (1979-2012 görev yapmıştır) ve Lübnan Dağı Metropoliti George (Khodre) gibi şahısların da bulunduğu, birtakım mensupları dinî hiyerarşinin üst kademelerine erişmişlerdir. Patriklik 1970 yılında Lübnan'da Tripoli yakınındaki Balamand'da Şamlı Aziz Yahya Teoloji Akademisi'ni kurmuştur.

(4) *Kudüs Patrikliği* Kilise içerisinde önemli bir konumu daima elinde bulundurmuştur; sayısal olarak hiçbir zaman büyük olmayan bu Kilise'nin temel görevi kutsal mekânları korumak olmuştur. Onun idari alanı İsrail ve Ürdün'ü kapsar. Antakya Patrikliği'nde olduğu gibi bu Kilise'de de nüfusun çoğunluğunu Araplar oluşturur; günümüzde bunların sayısı 60.000 civarındadır, fakat yakın doğunun diğer yerleri gibi dış göç sebebiyle sayıları azalmaktadır; bu patriklikte 1948 savaşından önce sadece 5.000 Grek varken şimdilerde bu sayı çok daha azdır

(500'den fazla değildir). Fakat Kudüs Patriği hala bir Grek'tir ve Kutsal Yerlere bakan Kutsal Mezar Kardeşliği (Brotherhood of the Holy Sepulchre)* de tümüyle Greklerin kontrolündedir. Bu durum, son yetmiş yılda kayda değer biçimde bir gerilime sebep olmuştur.

Bolşevik Devrimi'nden önce Ortodoks Filistin'in yaşamında dikkate değer bir görünüm, Rus hacıların yıllık akını ve aynı zamanda bunlardan, çoğunlukla 10.000'den fazlasının kutsal şehir Kudüs'te kalmasıydı. Bunların çok büyük bir çoğunluğu, bu haccın, hayatlarının en önemli olayını oluşturduğu yaşlı köylülerdi; bunlar muhtemelen Rusya içerisindeki binlerce millik yürüyüşten sonra Kırım'da gemiye biner ve bugün bize inanılmaz derecede zor gözükebilecek bir deniz yolculuğuna katlanarak
s. 131 mümkünse Paskalya zamanında Kudüs'e varırlardı.[80] Filistin'deki Rus Ruhani Misyonu, Rus hacılarla ilgilenmenin yanında Arap Ortodokslar arasında çok değerli dinî hizmetler yapmış ve birçok okulun faaliyetini sürdürmüştür. Bu Rus Misyonu doğal olarak, 1917'den itibaren üzücü bir biçimde sayısal olarak küçülmüş, fakat tamamen yok olmamıştır ve Kudüs'te hâlâ üç Rus manastırı bulunmakta, bunlardan ikisi Arap kızlarını rahibe adayı olarak almaktadır. Grek hacıların sayısı 1980'lerde gözle görülür biçimde artarken, Rusya'daki güncel değişimler ile birlikte Rus hacılar kutsal şehir Kudüs'de tekrar görülmeye başlamıştır.

*Sina Kilisesi* bazen otosefal zannedilse de, liderinin Kudüs Patriği tarafından kutsanması sebebiyle otonom olarak tasnif edilmesi daha doğrudur. Bu Kilise, esas itibarıyla Mısır'ın Sina yarımadasında bulunan Musa Dağı'nın eteklerindeki bir tek manastırdan, Azize Catherine'den oluşmaktadır. Grek olan yirmi kadar keşiş bölgede yaşayan bedevi Hıristiyan ailelerin ve yakındaki küçük kadın manastırının din hizmetleriyle ilgilenmek-

---

* Kutsal Kabir Kilisesi'nin koruyuculuğunu yapan Ortodoks manastır kardeşliği (ç).

80 Bu seyahate bizzat tanıklık eden Stephan Graham'ın, *With the Russian Pilgrim to Jerusalem*, (London 1913) adlı eserine bakınız. Rusçası çok akıcı olan yazar, kendisi de hacılardan biri olarak seyahat etmiştir.

tedir. Azize Catherine'nin seçkin bir kütüphanesi ve bazıları ikonoklazm dönemi öncesine dayanan eşsiz bir ikona koleksiyonu vardır; bunlar Sina'nın Bizans imparatorluğu dışındaki uzak konumundan dolayı imha edilmekten kurtulmuştur. Mısır hükümetinin bölgeyi turistik parka çevirme planları yüzünden manastırın geleceğinin tehdit altında olduğunu söylemek üzücüdür.

(5) *Kıbrıs Kilisesi,* 431 Efes Konsili'nden beri otosefal olup Türk istilası ile büyük kayıplar vermiştir, ancak hala aktif ve iyi örgütlenmiş halde devam etmektedir. Burada yaklaşık 450 mahalli papazlık bölgesi ile 550 papaz, 50 keşiş ve 120 rahibe ile 16 manastır bulunmaktadır. (Ayrıca Athos Dağı'nda yaklaşık 150 Kıbrıslı keşiş bulunmaktadır ve yirmi manastırın bir kaçının başkeşişi de Kıbrıslı'dır.) Lefkoşa'da bir teoloji okulu bulunmaktadır. Kilise liderini aynı zamanda Grek Hıristiyan topluluğun "etnarkı", bir başka ifadeyle sivil lideri olarak değerlendiren Osmanlı sistemi, 1878'de adanın yönetimini kendi denetimlerine alan Britanyalılar tarafından da devam ettirildi. Bu, 1950-1977 arasında görevde bulunan ve 1950'li yıllarda Kıbrıslı Greklerin (Rumların) bağımsızlık mücadelesi esnasında İngiliz kamuoyu tarafından büyük oranda yanlış anlaşılan Başpiskopos III. Makarios'un hem Kilise'ye hem de sivil alana dair ikili rolünü izah eder. Makarios'un bir rahip olarak gereksiz bir biçimde siyasi işlerle ilgilendiğini düşünenler, onun bu türden uzun bir tarihi geleneğin varisi olduğunu hesaba katamadılar. Ancak onun halefleri yalnızca dini liderler olarak hareket ettiler.

(6) *Yunanistan Kilisesi;* II. Dünya Savaşı'ndan sonra sekülerizmin baskınlığına ve dine yönelik ilgisizliğe rağmen, ülkenin hayatında bir bütün olarak merkezi bir yer işgal etmeye devam etmektedir. 1951 nüfus sayımında 7.5000.000'dan fazla olan toplam nüfustan sadece 121 kişinin ateist olduğu belirtilmiştir. Şüphesiz ki günümüzde beyan edilmiş ateist sayısı daha çoktur, ancak bu yine de çok önemli boyutta değildir; çünkü inançlarının pratiğini yapsın yahut yapmasın birçok Grek Ortodoks Hıristiyanlığı hala Grek kimliğinin tamamlayıcı, ayrılmaz bir parçası olarak telakki eder. Güncel tahminler nüfusun % 97'sinin Hıristiyan olarak vaftiz edildiğini ve bunların %

96.5'inin Ortodoks Kilisesi'ne mensup olduğunu ortaya koymaktadır. Ortodoks Hıristiyan olmayan küçük azınlığın içinde en büyük grup 45.000 kadar mensubuyla Roma Katolikleridir, bunların arasında 2.500 kadarı ise Bizans ritli Katoliklerdir. Yunanistan'da 120.000 kadar da Müslüman bulunmaktadır.

Yunanistan'da Kilise ile devlet arasında, geçmişte oldukça sıkı olan ilişki günümüzde kademeli bir biçimde zayıflamaktadır. Ortodoks dini eğitimi artık devlet okullarının müfredat(lar)ında daha az yer almaktadır. 1980'lerde hükümet, devlet nikâhını (resmi nikâhı) da yasallaştırmış ve kürtajı serbest bırakmıştır; bu kanunlardan ikincisine Kilise tarafından şiddetle karşı çıkılmış, ancak bunun hiçbir etkisi olmamıştır. Bu süreçte Kilise kendi namına, iç işlerinde daha büyük otonomi elde etmiş ve siyasiler piskopos atamalarına daha az müdahale etmiştir. Ancak Yunanistan'da devlet ile Kilise arasındaki tam bir ayrımı tasavvur edebilecek insan sayısı varsa bile çok azdır. Geleceğin papazlarını yetiştirmek için eğitim veren papaz okulları ekonomik olarak devlet tarafından desteklenmekte ve devletin eğitim sisteminin bir parçasını oluşturmaya devam etmektedir; rahiplerin maaşlarını bile hala devlet ödemektedir.

s. 133 Günümüz Grek piskoposluk bölgeleri (diyosezleri) erken dönem Kilise'de olduğu gibi küçüktür; (1917'den önce 100 milyon inanır için 67 piskoposluk bölgesi bulunan Rusya'nın aksine) 10 milyon civarındaki nüfus için 82 piskoposluk bölgesi vardır. Piskoposluk bölgelerinin yarısından fazlası yüzden daha az mahalli cemaati içerirken, en büyük Grek piskoposluk bölgesinin sorumlu olduğu mahalli cemaatin sayısı ise 250'nin altındadır. İdealde ve bazen de realitede Grek piskoposu, sadece mesafeli bir idareci değil, fakat cemaatinin kendisiyle rahatlıkla ilişki kurabileceği, birçok insanın ruhani tavsiyeler kadar pratik amaçlarla da günlük olarak kapısını çaldığı, fakir ve eğitimsiz insanların kendisine rahatça derdini anlatabildiği, ulaşılabilir bir şahsiyettir. Yunanistan Kilisesi'nde dış (zahiri) yapılanma söz konusu olduğunda aşağıdaki rakamlardan da anlaşılacağı gibi istikrarlı bir genişleme olmuştur.

| | 1971 | 1981 | 2008 |
|---|---|---|---|
| Mahalli cemaat sayısı | 7.426 | 7.477 | 7.945 |
| Din adamı | 7.176 | 8.335 | 8.515 |
| Keşişler | 776 | 822 | 1.041 |
| Rahibeler | 1.499 | 1.971 | 2.500 |

Yunanistan Kilisesi, bu mahalli bölgeleri ve manastırlar ağının yanısıra yetimhaneler, huzurevleri, akıl hastaneleri, hapishane ve hastane ziyaretleri için oluşturulmuş gruplar gibi çok geniş bir yelpazedeki hayır kuruluşlarını desteklemektedir. Ortodoksluğu çok dar bakış açısıyla sosyal hizmetler ile ilgilenmeyen, "öteki dünyaya ait" bir din zannedenler Yunanistan Kilisesi'ni ziyaret etmeliler.

Ancak Yunanistan Kilisesi'nin harici organizasyonu genişlerken son elli yıldan fazla bir zamandır kiliseye gitme oranının azaldığına şüphe yoktur. 21 Eylül 1963'te *Ta Nea* gazetesinin Atina'da uyguladığı bir ankette "hangi sıklıkta kiliseye gidersiniz?" sorusuna verilen cevaplar şöyledir:

| | % |
|---|---|
| Her Pazar | 31 |
| Ayda iki veya üç defa | 32 |
| Ayda bir kez | 15 |
| Büyük bayramlarda | 14 |
| Zamanım olduğunda | 3 |

Yine Atina bölgesinde 1980 yılının baharında düzenlenen bir ankette ise cevaplar şöyledir. s. 134

| | % |
|---|---|
| Her Pazar | 9 |
| Yeterince sık | 20 |
| Sadece büyük bayramlar veya düğün gibi özel organizasyonlarda | 60 |
| Hiç | 11[81] |

İnsanlar bu tarz anketlerde her zaman doğruyu söylemeseler de, bu tablo kiliseye giden sayısının azaldığının göstergesidir.

[81] 2000 yılında uygulanan ve her Pazar seçeneğinin %15, hiç seçeneğinin % 5 olduğu bir anket ise biraz daha ümit verici sonuçlar vermektedir.

Diğer yerlerde olduğu gibi Yunanistan'da da kiliseye müdavimliğin büyük şehir merkezlerinde küçük şehirlere ve kırsal bölgelere göre daha az olduğu ile ilgili ihtiyat payı da göz önünde bulundurulmalıdır.

Sıradan bir Pazar ayini cemaatinde erkeklerden çok kadınlar ve gençlerden çok yaşlılar bulunmaktadır; ancak şüphesiz ki bu sadece Yunanistan'a özgü bir durum değildir. Başpiskopos I. Ieronymos'un Yunan Kilisesi'nin lideri olduğu dönemde, dini hiyerarşinin, 1967-1974 yılları arasındaki askeri diktatörlük ile apaçık işbirliği sebebiyle yükseköğrenimdeki pekçok öğrenci ve genelde gençler Kilise'ye (dine) yabancılaşmıştır. Aslında bu işbirliğinin boyutu genelde abartılmıştır; üstelik nereden bakılırsa bakılsın Kilise'nin kendi çıkarları için orduyu kullanmasından çok, darbeci Albaylar Kilise'yi kendi çıkarları için kullanmıştır. Ancak bu süreçte Kilise'nin itibarının genç neslin gözünde ciddi bir biçimde tehlikeye düştüğü hakikati doğruluğunu korumaktadır. Buna rağmen 1990'ların başından itibaren gençlerin Kilise'ye mütevazı ama önemli bir dönüşüne dair işaretler bulunmaktadır.

Geçmişte Yunanistan'ın mahalli düzeydeki din adamları ya çok az eğitim almış ya da hiç resmi eğitim almamışlardı; dolayısıyla 1833'ten beri Kilise'nin önem verdiği konularından biri ruhbanların eğitim düzeyini yükseltmek olmuştur. Türklerin döneminde, daha doğrusu II. Dünya Savaşı'na kadar papaz, hizmet ettiği toplumun içine sıkı sıkıya kök salmıştı. O genelde papazlık yaptığı bölgenin yerlisiydi ve onun, hayatı boyunca o
s. 135 yerel cemaatte kalması beklenirdi. Onun bir papaz okulu mezunu olması çok nadir bir durumdu; bu konumuyla o, etrafındaki laik halktan daha iyi eğitime sahip değildi ve birçokları gibi o da evliydi. Papaz olarak atanmasından sonra da eski işi her ne ise -örneğin, marangozluk, ayakkabı tamirciliği veya en yaygın olanı çiftçilik- ona devam ederdi. O genellikle vaaz vermezdi; şayet vaaz verilecekse bu vaaz, piskopos veya bölgeyi ziyarete gelen keşişler yahut da piskopos tarafından görevlendirilen ruhban sınıfından olmayan vaizler tarafından verilirdi. Yerel papaz çoğu zaman günah itiraflarını da almazdı; cemaat bu iş için muhteme-

len civardaki bir manastıra gider veya ziyarete gelen keşiş-papazlara ümit bağlardı (günah itirafı sakramenti Osmanlı yönetimi döneminde çok fazla ihmal edilmeye başlanmıştı).

Papaz ile cemaati arasındaki bu sıkı ilişkinin geçmişteki sabit tarım toplumlarında inkâr edilemez birtakım avantajları vardı. Grek Ortodoksluğu, örneğin Reformasyondan beri İngiltere Kilisesi'nde olduğu gibi, rahip ile halk arasındaki bir kültürel uçurumdan sakınma konusunda şanslıydı. Fakat yirminci yüzyılda bir bütün olarak Grek toplumunda eğitim standartlarının yükselmesiyle birlikte, artık öğretebilen, vaaz edebilen ve manevi rehberlik yapabilen yerel rahiplere mutlak bir ihtiyaç vardı. Aksi takdirde çağdaş dünyada, özellikle de şehirlerde yerel rahibin marjinalleşme riski bulunmaktadır; o artık bir zamanlar olduğu gibi toplumdaki doğal lider değildir.

Günümüzde Yunanistan Kilisesi aslında teolojik eğitimle ilgili ayrıntılı bir program geliştirmiştir. Atina ve Selanik Üniversitelerinin birer teoloji fakültesi bulunmaktadır (fakat buradaki tüm teoloji öğrencileri papaz olarak atanma niyetinde değillerdir), bunların yanısıra farklı düzeylerde olan otuzdan fazla teoloji okulu bulunmaktadır. Günümüzde artık fakülte veya papaz yetiştirme okullarında teoloji okumadan papaz olarak atananlar oldukça nadirdir. Ruhbanlar arasında teoloji mezunu olanların sayısı nihayetinde önemli bir artış göstermiştir. 1919'da Yunanistan Kilisesi'nde hizmet eden 4.433 ruhbanın % 1'inden azı - piskoposlar hariç 43'den fazla değildi- teoloji alanında üniversite diplomasına sahipti. 1975'de teoloji mezunlarının sayısı hala sadece 589'du ve bu oran, bütün ruhbanların yaklaşık % 8'i idi. Ancak 1981'e geldiğinde 1.406, 1992'de ise 2.566 teoloji mezunu vardı. Bu hâlâ bütün ruhbanların 3'te 1'inden azdır, ama belirgin gelişmeyi temsil etmektedir. Ancak bu dereceler ve diplomalar, bu kademelerden geçen herkesin iyi bir rahip olduğu anlamına gelmemektedir.

Yunanistan'da teolojinin mevcut durumu nedir? Geçtiğimiz iki yüzyıl boyunca teoloji alanındaki üniversite profesörleri muazzam bir akademik yazı külliyatı ortaya çıkarmıştır. İki eser bu "bilimsel" teoloji geleneğinin temsilcisidir; bunlardan birinci- s. 136

si Christos Androutsos'un (1869-1935), ilk baskısı 1907'de yapılan '*Dogmatics*'[82] adlı eseri ve bu eserin devamı mahiyetindeki Panagiotis Trembelas'ın (1886-1977) 1959-1961'de basılan üç ciltlik *Dogmatics* adlı eseridir.[83] Daha kısa olmakla birlikte Ioannis Karmiris'in (1904-1991) *Synopsis*'i de benzer bir yaklaşımla kaleme alınmıştır.[84] Bu kitaplar geniş ve sistematik olmasına rağmen bazı açılardan hayal kırıklığına uğratır. Lossky, Florovsky ve Evdokimov gibi Rus göçmeni teologlara aşina olan Batılı okurlar, bunların Grek çağdaşlarında aynı coşku ve yaratıcı keşif duygusunu bulamayacaklardır. Androutsos, Trembelas ve Karmiris'in teolojisi, liturjik ve mistik teolojiden daha ziyade üniversite anfisinin, akademik ve skolastik teolojisidir. Ayrıca bu çalışmaların içeriği kesin suretle Ortodoks olmasına rağmen, kullanılan metot ve kategoriler çoğunlukla Batı'dan ödünç alınmıştır. Trembelas, Ortodoks geleneğe tutkuyla bağlı olmasına rağmen yine de, Moghilalı ve Dositheus gibi on yedinci yüzyılda Batılı entelektüel kalıplar tarafından biçimlendirilen uzun bir Ortodoks teologlar silsilesinin üyesi olması hasebiyle Batılılaştırılmış biridir. Trembelas, Babalardan alıntılar yapmıştır, ama bunlar bütünüyle patristik olmayan bir çerçeveye yerleştirilmiştir.

Yukarıda zikrettiğimiz şahıslarda bulunan eksik hususlar, genç kuşak Grek teologlarının oldukça farklı bir teolojik yaklaşımı benimsemesine sebep olmuştur. Bu yeni teologlar seleflerinden daha az sistematik, daha az buyurgan ve daha az kendilerinden emindirler; ayrıca Batılı entellektüel kategorilere karşı çok daha eleştireldirler. Onlar, seleflerinin tamamen ihmal ettiği Suriyeli Isaac ve Yeni Teolog Symeon (Symeon the New Theologian) gibi mistik teologlardan istifade ettiler, apopathic yaklaşıma (negatif teolojiye) vurguda bulundular ve Gregory

---

82 Bu, Frank Gavin'in *Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought'* (Milwaukee 1923) adlı eserinde kapsamlı (ve daha çok da sıkıcı) bir şekilde özetlenmiştir.

83 Fransızca nüshası: *Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique*, çev. Pierre Dumont, (3 cilt, Bruges 1966-1968).

84 *A Synopsis of the Dogmatic Theology of the Orthodox Catholic Church*, çev. George Dimopoulus, (Scranton 1973).

Palamas tarafından geliştirilen Tanrı'nın özü ile fiilleri (energy) s. 137
ayrımını tam olarak kavramaya odaklandılar. Bu genç teologlardan en cesuru ve tartışmalı olanı kısmen Heidegger'in varoluşçuluğundan yararlanan, fakat aynı zamanda çok daha temelden, yani Babaların dogmatik ve asketik yazılarından çıkardığı "kişiselci (personalist)" yaklaşımı benimseyen Christos Yannaras'dır. Yeni dönemdeki teoloji çalışmalarına erken ölümü acı bir kayıp olan Panagiotis Nellas (1936-1986), Bergama Metropoliti John Zizioulas ve Peder John Romanides tarafından da önemli katkılarda bulunulmuştur. Onlar her noktada Yannaras ile veya birbirleri ile daima hemfikir değildir; ancak hepsi kendi kanaatlerince hem Babaların zihnindekine daha bağlı hem de günümüz dünyasının ıstırap ve susuzluğuna cevap verebilecek bir teoloji tarzı geliştirme arzusunu paylaşmaktadırlar.

Grek dinî sanatında da Batılılaşmaya karşı benzer bir tepki olmuştur. Yirminci yüzyılın başlarında evrensel olan düzeysiz (değersiz) İtalyan tarzı, daha kadim Bizans geleneği lehine büyük oranda terk edilmiştir. Atina ve başka yerlerdeki birçok kilise son zamanlarda tümüyle ikonalar ve freskler düzeninde (planında), geleneksel kurallara tam bir uygunluk içerisinde dekore edilmiştir. Bu sanatsal yenilenmenin lideri Photios Kontoglou (1896-1965) Bizans sanatının tavizsiz savunuculuğuyla tanınmıştır. İtalyan Rönesans sanatı konusundaki yorumu onun tipik bakış açısını oluşturmaktadır: "Seküler gözle bakanlar, onun ilerleme olduğunu söyler, fakat meseleyi dinî bakış açısıyla bakanlar ise onun gerileme olduğunu söyler."[85]

Yirminci yüzyılın ilk yarısında İncil vaazına ve sosyal faaliyetlere tahsis edilmiş "iç misyonerlik" hareketleri Grek Kilise hayatında belirleyici bir rol oynamıştır. Bu hareketlerin en etkilisi aynı zamanda "Teologların Kardeşliği" olarak da bilinen *Zoe* ("Hayat"), her ne kadar kökeni on dokuzuncu yüzyılın sonlarındaki benzer hareketlere kadar geri gitse de, 1907'de Peder Eusebius Matthopoulos tarafından başlatılmıştır. Bu topluluk, bir çeşit yarı manastır düzenine sahiptir; laik veya rahip olsun

---

85 C. Cavarnos, *Byzantine Sacred Art: Selected Writings of the Contemporary Greek Icon Painter Fotis Kontoglous*, (New York 1957), s. 21.

(piskoposların üye olmasına izin verilmez) grubun tüm üyeleri (ki sadece erkeklerden oluşur) daimiliği hususunda bir yeminde s. 138 bulunmamakla beraber bekârdır. *Zoe* topluluğu, ortaya çıkışından itibaren sık tekrarlanan komünyonun, tövbe sakramentinin daha yaygın icrasının, düzenli vaazın, çocuklar için ilmihal sınıflarının, örgütlü gençlik gruplarının ve kutsal kitap çalışma halkalarının savunuculuğunu yapmıştır. Muhakkak ki bunların hepsi takdire değerdir; aslında şimdilerde *Zoe* programının temel noktaları Grek Kilisesi tarafından da benimsenmiş ve bir bütün olarak uygulanmaktadır. Ancak *Zoe* grubu oldukça müspet birçok şey yapmış olmakla birlikte, gizemli ve otoriter yapısı sebebiyle -ki bu yönüyle o, Roma Katolik hareketi *Opus Dei*'ye benzer- birçok kişinin düşmanlığını kazanmıştır. *Zoe*'nin etkisi 1920-1960 yılları arasında doruk noktasındaydı, ancak bundan sonra azalmaya başladı. 1960'ların başında *Zoe*'nin üyeleri arasında bir bölünme yaşandı ve rakip kurum *Sotir* kuruldu. 1970'lerde ise *Zoe* -büyük oranda haksız biçimde- Albaylar cuntası ile ilişkileri olmakla suçlandı ve bu suçlama onun konumuna ilave bir zarar verdi. Şimdilerde eski konumundan çok şey kaybetmiş olan Zoe'nin yayınlarını belirleyen ahlaki, püriten tarz, günümüz Yunanistan'ın genç nesli arasında çok az ilgi görmektedir.

Modern Yunanistan'ın sevgi dolu merhametleriyle Sarovlu Aziz Seraphim ve Athoslu Aziz Silouan'a benzeyen kenotik azizleri vardır. Bunların en fazla hürmet gösterileni, haksız suçlamalarla sürülene kadar Mısır'da Pentapolis Metropolitliği yapan ve tevazusu sebebiyle kendisine iftirada bulunanlara herhangi bir cevap vermeyi reddeden Aziz Nektarios (1846-1920) idi. Onun sonraki yılları, Aegina (Egina) adasında rahibeler için kurduğu Kutsal Teslis Manastırı'nda şapel papazı olarak büyük yoksullukla geçmişti. Bu tür bir başka kenotik sima -Kronstadtlı Aziz John gibi yerel bölge papazı olan- ve kalbinin saflığı ve fakirlere yakınlığı sebebiyle çok sevilen Aziz Nicolas Planas (1851-1932) idi. Onun gece boyu süren gece ibadetlerine karşı büyük ilgisi vardı, ilahiciler ise genellikle iki yazar Alexander Papadiamantis (1851-1911) ve Alexander Moraitidis (1850-1929) idi.

Peki, Yunanistan'da manastır hayatının durumu nedir? Athos Dağı'ndaki belirgin düzeydeki dini canlanma Yunanistan'ın her yerindeki erkek manastırlarına önemli ölçüde henüz yayılmamıştır. Birçok ev (manastır), mensup sayısı bakımından yoksullaşmıştır, bununla birlikte Attica bölgesindeki Oropos'ta bulunan Paraclete Manastırı gibi, bu azalmadan etkilenmeyen bazı önemli istisnalar da bulunmaktadır. Diğer taraftan kadın cemaatleri erkek manastırlarına kıyasla çarpıcı bir karşıtlık sergiler. Bu bağlamda 1920'den beri her yerde ortaya çıkan yeni kuruluşlar ile kadın manastırlarında etkileyici bir artış vardır. Yunanistan'da XX. yüzyılın başında sadece bir kaç yüz olan rahibelerin bugünkü sayısı binlercedir. Büyük evler (manastırlar) arasında; s. 139 Corinth yakınındaki Lotraki'de bulunan Aziz Patapios, Selanik yakınlarındaki Panorama'da bulunan Dormition, Sakız Adası'ndaki Medet Edici Hanımefendimiz (Our Lady of Help) ve Tanrı'nın Annesi ile ilgili hac mekânı olması sebebiyle meşhur olan İstendil (Tinos) Adası'ndaki Kechrovouni gibi manastırlar yer almaktadır. Yunanistan'ın kuzeyindeki Halkidiki idari bölgesindeki Ormylia kasabasında bulunan Annunciation Manastırı yüzden fazla rahibe ve rahibe adayı ile özellikle etkileyicidir; Athos'taki Simonos Petras manastırına bağlı olan bu topluluk son zamanlarda organik tarım için özel bir proje üstlenmiştir. Eski Takvimciler[86] de Yunanistan'da birtakım büyük kadın manastırlarına sahiptirler.

Günümüzde Grek toplumunda şaşırtıcı derecede hızlı değişikliler olmaktadır. Yunanistan'ı, elli yıl önce ziyaret edenler için, orası şimdi yeni ve yabancı bir yer olarak gözükür. Kilise bu yeni zorluklara yeterli dirençte cevap verebiliyor mu? Dini hiyerarşi açısından böylesi kriz ve fırsat zamanlarında elzem olan yaratıcı liderliği sergilemek kolay olmasa gerektir. Fakat Atina, Selanik ve diğer şehirlerdeki genç evli rahiplerin çoğunun yüksek kalitesi aşikârdır. Yerel papazın zeki ve aktif olduğu her yerde, halktan ve özellikle de gençlerden gelen geri dönüşler genellikle oldukça umut vericidir. Grek Ortodoksluğu bazı zor zamanlardan geçmektedir, ancak bu eski ağaçta hala canlılık ve yeni yaşam vardır.

[86] Bkz ss. 337-339.

s. 140

# 8
# Yirminci Yüzyıl - II: Ortodoksluk ve Militan Ateistler

"Beni görmeyi arzulayanlar sıkıntı ve ümitsizlik çemberinden geçecekler."

*Barnabas'ın Mektubu*

## "TANRI'YA SALDIRI"

Bolşeviklerin gücü ele geçirdiği Ekim 1917'den Rus Hıristiyanlığının 1000. yılını kutladığı yaklaşık 1988'lere kadar Ortodoks Kilisesi Sovyetler Birliği'nde bir kuşatma altında var oldu. Bu yetmiş yıl içerisinde zulmün yoğunluğu farklı noktalarda değişiklik gösterdi, ancak komünist idarecilerin temel tutumu aynıydı; onlara göre dini inanç bütün tezahürleriyle bastırılması ve imha edilmesi gereken bir yanılgıydı. Stalin'in sözleri ile "Parti din karşısında tarafsız olamaz. Bu söylem bütün dinlere ve herhangi bir dinî eğilime yönelik bir din karşıtı mücadeleye öncülük eder."[87] Onun sözlerinin tam etkisinin anlaşılması için, Sovyet komünizminde Parti'nin, esas olarak devlet anlamına geldiği hatırlanmalıdır.

Böylece 1917'den itibaren, Rusya'daki Ortodoks ve diğer Hıristiyanlar, kendilerini erken Hıristiyan tarihinde dahi tam bir emsali olmayan bir durumda buldular. Roma İmparatorluğu Hıristiyanlara zaman zaman zulmetmiş olmakla birlikte, dine bu şekilde topyekûn karşı olan ateist bir devlet değildi. Osmanlı Türkleri Hıristiyan olmasalar da tek Tanrı'ya ibadet ediyor ve
s. 141 yukarıda zikrettiğimiz gibi Kilise'ye büyük ölçüde tolerans gösteriyordu. Fakat Sovyet komünizmi temel prensipleriyle saldırgan ve militan bir ateizmi sergiliyordu. O sadece Kilise ile devlet ara-

---

87 *Works*, C. 10, (Moskova 1953), s. 132.

sındaki tarafsız bir ayrımla yetinmedi, aksine doğrudan veya dolaylı her vesileyle bütün kurumlaşmış Kilise yaşamını yok etmenin ve tüm dinî inanışların kökünü kazımanın yollarını aradı.

Bolşevikler iktidara gelir gelmez programlarını uygulamaya başladılar. 1918 Yasası Kilise'yi eğitim sistemine iştirakten tamamen dışladı ve Kilise'nin tüm malvarlığına el koydu. Kilise hiçbir hakka sahip değildi; tek kelime ile o yasal bir oluşum değildi. Sovyet Anayasasının maddeleri gittikçe daha sert yapıya kavuştu. 1918 Anayasası "dinî ve din karşıtı propaganda özgürlüğüne" müsaade ediyordu (Madde 13), fakat 1929'da çıkan "Dinî Cemiyetler Yasası" ile bu, sadece "dinî *inanç* özgürlüğü ve din karşıtı *propaganda* özgürlüğü"ne dönüştürüldü. Buradaki ayrım önemlidir; Hıristiyanların -en azından teoride- inanç özgürlüğüne izin verildi, ancak herhangi bir propaganda özgürlüğüne izin verilmedi. Kilise yalnızca kült ile ilgili bir kurum olarak görüldü. Prensipte onun dini ayinleri icra etmesine izin verildi, pratikte ise -özellikle 1943'ten itibaren- ibadet için açık olan belli sayıda kilise binası vardı. Ayrıca 1943'ten sonra Kilise'nin papaz yetiştirmesi için birkaç kurumu muhafaza etmesine ve sınırlı miktarda yayın programına izin verildi. Ancak bunun haricinde hiçbir şey yapmasına izin verilmedi.

Bir başka deyişle, piskoposlar ve rahipler yardım faaliyetleri veya sosyal hizmetlerle ilgilenemezdi. Hasta ziyareti katı bir biçimde sınırlandırılmıştı; hapishanelerde, hastanelerde yahut psikiyatri servislerinde insanlara dini rehberlik etme faaliyetleri imkânsızdı. Yerel papazlar gençlik gruplarıyla herhangi bir organizasyon gerçekleştiremiyor ve herhangi bir çalışma halkası oluşturamıyordu. Çocuklar için Pazar okulları veya temel din dersleri düzenleyemiyorlardı. Onların kendi cemaatlerine verebildikleri tek eğitim, kilise ayinleri esnasındaki vaazlardı. Onlar da genellikle bu fırsattan tam olarak yararlanıyorlardı. 1970'lerde dört veya beş vaazın verildiği Evharistiya kutlamalarına katıldığımı hatırlayabiliyorum; cemaat pür dikkat dinledi ve sonunda vaize büyük bir minnettarlık ile teşekkür etti; -bu Batı'da vaaz verdiğimde genelde yaşamadığım bir deneyimdi! Rahipler mahalli bir kilise kütüphanesi oluşturamazlardı, çünkü onların sahip olma- s. 142

sına izin verilen kitaplar, sadece ibadette kullanılan ayin kitaplarıydı. Onlar kendi cemaatlerine dağıtmak için broşürler ve en temel eserler bile olsa bilgilendirici kaynaklara sahip değillerdi, Kitab-ı Mukaddes'in nüshaları bile çok nadirdi ve karaborsada fahiş fiyatlara satılıyordu. Hepsinden kötüsü ise piskopostan en basit düzeydeki yerel rahibe kadar ruhbanların her üyesinin görevini yapabilmek için devletten izin alması gerekiyordu ve bunlar gizli polis tarafından amansız ve yakın bir gözetime maruz kalıyorlardı. Papazın, vaazları boyunca konuştuğu her kelime dikkatlice not ediliyordu. Gün boyunca dikkatli ve dostane olmayan gözler kilisede vaftiz veya düğün, günah itirafı veya özel bir konuşma için ona gelenleri gözetliyordu.

Totaliter komünist devlet, Kilise'nin herhangi bir cevap hakkını engellerken, din karşıtı propagandanın bütün türlerini kullandı. Herşeyden önce, her okulda sistematik olarak verilen ateist eğitim vardı. Öğretmenler şu türden resmi emirler alıyordu:

> Bir Sovyet öğretmeni, Parti'nin bilim ruhu prensibi tarafından yönlendirilmelidir; o, sadece kendisi bir inançsız olmakla yetinmemeli, fakat aynı zamanda başkaları arasında da aktif bir ateizm propagandisti ve militan proleteryen ateizm fikirlerinin taşıyıcısı olmakla yükümlüdür. Sovyet öğretmeni her gün okuldaki ve okul dışındaki etkinlikleri sırasında dinî önyargıları ustalıkla ve sükûnetle, hünerle ve ısrarlı bir biçimde teşhir etmeli ve üstesinden gelmelidir.[88]

Okul dışında ise Militan Ateistler Birliği tarafından büyük bir din karşıtı kampanya devam ettirildi; 1942'de bu birliğin yerine nispeten daha az saldırgan olan Bilimsel ve Politik Bilginin Yayılması İçin Tüm-Birlik Cemiyeti geçti. Ateizm, yeni nesil arasında Genç Komünist Birlik aracılığı ile etkin bir şekilde yayıldı. Din ve ateizm müzeleri açıldı; bu müzeler St. Petersburg'daki Kazan Katedrali gibi genellikle eskiden kilise olan yerlere açıldı. 1920'lerde sokaklarda özellikle de Paskalya ve Noel

---

[88] Militan Ateistler Birliğinin önceki sekreteri F. N. Oleschuk, *Uchitelskaya Gazeta*, 26 Kasım 1949'daki demeci.

dönemlerinde, kaba ve saldırgan tarzda din karşıtı tören alayları düzenlendi. Bir görgü tanığının tasviri şöyledir: s. 143

> Sessiz sokaklarda protestolar yoktu -korku yılları görevini yapmış ve kimsede protestoda bulunacak cesaret bırakmamıştı- fakat neredeyse bu şok edici tören alayıyla karşılaşan herkes yolundan sapmaya kalkışmıştı. Şahsen ben de Moskova karnavalının bir şahidi olarak, onda halkın sevincinin bir zerresinin bile olmadığını tasdik edebilirim. Geçit alayı boş sokaklardan geçti ve onun kahkahalar oluşturma girişimleri veya provakasyonu, buna şahit olan tek tük izleyiciler üzerinde kasvetli bir sessizlikle karşılandı.[89]

1920'ler ve 1930'larda sadece çok sayıda kilise kapatılmadı, fakat aynı zamanda çok sayıda piskopos, rahip, keşiş, rahibe ve din sınıfından olmayan insan hapse ve toplama kamplarına gönderildi. Bunlardan kaçının infaz edildiğini veya insanlık dışı muameleden dolayı öldüğünü hesaplamak kolay değildir. Nikita Struve, 130 ismin bulunduğu bir şehit piskopos listesi hazırlamıştır; ancak o, bu listenin "alelusul ve tamamlanmamış" olduğunu belirtir.[90] Papaz şehitlerin toplam sayısı on binlere ulaşmaktadır. Tabii ki Stalin'in terör döneminde inanç sahipleri acı çeken tek grup değildi, ancak en çok acı çekenler onlardı. Burada yapılan zulümler Roma İmparatorluğu'nda yapılanlarla hiçbir şekilde mukayese edilemeyecek büyüklükteydi. Başrahip Avvakum'un on yedinci yüzyılda söylediği sözler üç yüz yıl sonra komünizmin idaresinde tam olarak gerçekleşiyordu: "Şeytan, şehitlerin kanlarıyla kırmızıya boyansın diye göz alıcı Rusya'mızı Tanrı'dan kopardı."[91]

Komünist propaganda ve zulüm Kilise'ye ne etki etti? Birçok yerde manevi yaşamda şaşırtıcı bir canlanma vardı. Dünyevî unsurlardan arınmış, sadece sosyal sebeplerle zahiri olarak intibak eden samimiyetsiz mensupların yükünden kurtulmuş, ateşle arındırılmış, gerçek Ortodoks inanırlar bir araya geldiler ve kah-

---

89 G. P. Fedotov, *The Russian Church since the Revolution*, (London 1928), s. 47.

90 Nikita Struve, Christians in Contemporary Russia, ss. 393-398.

91 Avvakum'un hayatından; bkz. Fedotov, *A Treasury of Russian Spirituality*, s. 167.

ramanlık ve tevazuyla direndiler. Bir Rus muhaciri şöyle yazar, "İmanın teste tabi tutulduğu her yerde inayetin bol miktarda dışavurumları olmuştur, bu bağlamda hayrete düşmüş izleyicilerin
s. 144 nazarında kendilerini yenileyen ikonalar, bu dünyaya ait olmayan ışıklarla parlayan kiliselerin kubbeleri gibi en şaşırtıcı mucizeler gerçekleşmiştir... Yine de bütün bu mucizeler, neredeyse hiç fark edilmedi. Rusya'da meydana gelenlerin muhteşem görünümü, insanlığın çoğunluğunun ilgisi dışında kaldı... Çarmıha gerilen ve gömülen Mesih, onun dirilişinin ışığına kör olanlar tarafından daima bu şekilde yargılanacaktır."[92] Zulüm zamanında muazzam sayıların Kilise'yi terk etmiş olması şaşırtıcı değildir, çünkü bu daima böyle olmuştur ve şüphesiz yine böyle olacaktır. Çok daha şaşırtıcı olan ise o kadar çok insanın inancına sadık kalmasıdır.

## SEZAR'IN HAKKINI SEZAR'A VERİN: DİN İLE DEVLET ARASINDAKİ ÇİZGİYİ NEREYE ÇEKMELİ?

Bir dini zulüm döneminde buna temel teşkil eden ilkeler genellikle aşikârdır, ancak her inanırın takip etmesi gereken pratik eylem süreci genellikle hiç net değildir. Piskoposlar, papazlar ve din sınıfından olmayan insanlar, kendisini açıkça dini yok etmeye adayan bir yönetim ile nereye kadar uyumlu olabilir ki? Rus Ortodoks Hıristiyanları bu can alıcı soruya 1917-1988 yılları arasında birbirleriyle çelişen birçok biçimde cevap verdiler. Batı'da hiç zulüm altında yaşamamış olan insanların Rusya'da yaşayan bu insanların davranışlarına yönelik ahlaki yargılarda bulunurken oldukça dikkatli olmaları gerekir. Ancak en azından bu husustaki tutum farklılıklarını belirtebiliriz.

Sovyetler Birliğindeki Kilise - devlet ilişkisi beş ana döneme ayrılabilir.

---

[92] Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, ss. 245-246. Lossky'nin atıfta bulunduğu, ikonaların mucizevî bir şekilde "yenilenmesi", komünist idare döneminde, birkaç yerde meydana gelmiştir. Zamanla kararan ve şekilleri bozulan ikonalar ve freskler, birdenbire ve herhangi bir beşeri müdahale olmaksızın yeni ve parlak renkleri yeniden kazanmıştır.

(1) *1917-1925:* Patrik Tikhon'un Kilise'nin özgürlüğünü korumak için mücadele ettiği dönem.
(2) *1925-1943:* Metropolit Sergius'un *geçici bir anlaşma* arayışı sergilediği dönem. s. 145
(3) *1943-1959:* Stalin'in savaş sonrası yıllarda Kilise'nin canlanmasına izin verdiği dönem.
(4) *1959-1964:* Khrushchev'in zulmü yeniden başlattığı dönem.
(5) *1964-1968:* Muhalif bir hareketin başladığı ve bastırıldığı dönem.

(1) *1917-1925:* Moskova Patriği Aziz Tikhon başlangıçta Bolşeviklere karşı katı ve tavizsiz bir tutum takındı. O, 1 Şubat 1918'de "Mesih'in açık veya gizli düşmanları" ve "Çağımız karanlığının Tanrısız idarecileri" diye tanımladığı kişileri lanetlemiş ve aforoz etmişti. Bu lanetleme o sırada Moskova'da toplantıda bulunan Rus Konsil üyelerinin tümü tarafından tasdik edilmiş ve sonradan hiçbir şekilde iptal edilmemiştir. Patrik, 1918'in sonlarında İmparator II. Nicolas'ın öldürülmesinin iğrenç bir suç olduğunu açık bir şekilde ilan etmiş ve "bunu kınamayan herkesin onun kanının sorumlusu olduğunu" eklemiştir. Komünistler Ekim Devrimi'nin birinci yıldönümünü kutlamaya hazırlanırken onlara "masumlara yönelik zulüm ve kıyımdan" vazgeçme çağrısında bulunmuştur. O sıralar başka hiç kimse adalet ve insan hakları adına açıkça sesini yükseltme cesaretini gösterememiştir. Fakat Tikhon aynı zamanda tamamen siyasi sorun olan herhangi bir meselede taraf olmaktan kaçınmış ve Kırım'daki Beyaz Ordu lideri Komutan Denikin'e takdisini iletmeyi reddetmiştir.

Komünistler, doğal olarak Tikhon'un duruşundan hoşnut olmamış ve onun direncini kırmak için kararlı çabalar sergilemişlerdir. Bu çerçevede Tikhon, Mayıs 1922'den Haziran 1923'e kadar hapiste tutulmuş ve o hapisteyken Kilise'nin kontrolünü kendisinin pek tanımadığı, komünist yetkililerle işbirliği içinde hareket eden bir grup evli din adamına devretmeye ikna edilmiştir. "Yenilenmiş" veya "Yaşayan Kilise" olarak tanınan bu grup, Kilise ile ilgili, evli piskopos uygulmasının da dâhil olduğu

kapsamlı bir reform programı başlatmıştır.[93] Bu reformların çoğu, özü itibarıyla karşı çıkılmayacak türden olmakla birlikte hareket, daha başlangıçta ateist yetkililerle yaptığı işbirliği sebebiyle itibarını zedelemiştir. Tikhon da bu grubun gerçek yapısını anlar anlamaz onlarla ilişkisini sonlandırmıştır. Bu grup başlangıçtaki başarısına rağmen, kısa zaman içerisinde inanırlar ara-
s. 146 sındaki desteğini kaybetmiş ve bunun neticesinde komünistler de onlarla ilgilenmeyi sonlandırmıştır. 1926'dan sonra Yaşayan Kilise ve onun bakiyelerinin artık fazla bir önemi kalmamış ve bunlar II. Dünya Savaşı sırasında tamamen yok olmuştur. Böylece komünistlerin, Kilise yönetimini ele geçirmeye yönelik ilk teşebbüsü fiyaskoyla sonuçlamnıştır.

Aziz Tikhon gözetim altındayken hangi baskılara maruz kaldı bilmiyoruz, fakat o, hapishaneden çıktıktan sonra 1917-1918'de sergilediğinden çok daha uzlaştırıcı bir üslupla konuşmuştur. Bu, özellikle onun 1923 yılında, hapisten bırakılmasından kısa süre önce yayınlandığı "İman Beyanında" ve ölüm gününde imzalanan "Vasiyetinde" (bu vasiyetin otantikliği hususunda bazı tartışmalar bulunmaktadır) aşikârdır. Fakat yine de o, Kilise'nin iç özgürlüğünü garanti altına almak için tarafsız, politik olmayan bir tutum takınma hususunda çok çaba sarf etmiş ve 1923'te bu amaçla şunları söylemiştir:

> Rus Ortodoks Kilisesi politik değildir; o bundan sonra da ne bir Kızıl ne de Beyaz bir Kilise olmayı istemez; o Evrensel Apostolik bir Kilise olmalı ve olacaktır ve hangi taraftan gelirse gelsin Kilise'yi politik mücadeleye bulaştırmak isteyen bütün teşebbüsler, reddedilmeli ve kınanmalıdır.

Aziz Tikhon gizemli bir biçimde aniden öldü. Muhakkak ki o bir iman savunucusu ve çok büyük bir ihtimalle de bir şehitti.

(2) *1925-1943:* Tikhon, kendisi ölümü durumunda, bir konsilin, 1917'de olduğu gibi özgürce toplanmasının ve yeni bir patriği seçmesinin mümkün olmayacağını anladı. Bundan dolayı da patriklik makamının üç *vekilini* veya "koruyucularını" tayin ederek kendi halefini belirledi; Bu vekil metropolitler Cyril,

[93] Ortodoks Kilisesinde Piskoposlar keşiş olmak zorundadır (bkz. s. 326).

Agathangel ve Peter'di. Bunlardan ilk ikisi Tikhon'un ölümü sırasında zaten hapisteydi, bu nedenle Nisan 1925'de Krutitsy Metropoliti Peter, *vekil* patrik oldu. Aralık 1925'te Peter de tutuklandı ve 1937'de ölene kadar Sibirya'da sürgünde kaldı. Peter'in tutuklanmasından sonra Nizhni-Novgorod Metropoliti Sergius (Stragorodsky) (1867-1944), *Vekil'in* yardımcısı (vekili) şeklindeki garip unvanla onun yerine liderliği devraldı. Sergius 1922'de Yaşayan Kilise grubuna katılmıştı, fakat 1924'te kendisini tekrar eski konumuna yükselten Tikhon'a tabi olmuştu.

Sergius başlangıçta, Tikhon'un patrikliğinin son yıllarında benimsemiş olduğu politikayı sürdürmeye çalıştı. O, 10 Haziran 1926'da yayınlanan bir deklerasyonda Kilise'nin Sovyetler Birliğinin s. 147 kanunlarına saygı duyduğunu vurguluyorken piskoposların sadakatlerini ispatlamak için herhangi bir özel yükümlülüğe girmesinin beklenemeyeceğini söyledi ve şöyle devam etti: "Dindaşlarımızın siyasi eğilimlerini izleme görevini kabul edemeyiz." Bu aslında, Kilise ve devlet arasındaki gerçek bir ayrım için bir ricaydı; Sergius Kilise'yi politikanın dışında tutmak istiyordu ve bundan dolayı da onu Sovyet politikasının bir temsilcisi yapmayı reddetti. Yine bu deklerasyonda o, Hıristiyanlık ile komünizm arasında var olan uyuşmazlık ve "tezatlardan da" açık bir biçimde bahsetmiştir. "Uzlaşılmaz olanla uzlaşma vaadinde bulunmaktan uzak ve imanımızı komünizme uyarlıyormuş gibi yapmaktan uzak durarak dinî bakış açısından ne isek o olmaya, yani geleneksel Kilise'nin üyeleri olarak kalmaya devam edeceğiz."

Fakat Sergius -Rusya'da Kilise ile devlet ilişkileri açısından çok önemli bir yıl olan- 1927'de tutumunu değiştirdi. O, Aralık 1926'dan Mart 1927'ye kadar olan süreyi hapiste geçirdi; Tikhon'un durumunda olduğu gibi onun da hapis dönemi boyunca hangi baskılara maruz kaldığını bilmiyoruz. Sergius, serbest bırakıldıktan sonra, 29 Temmuz 1927'de, önceki yılki deklerasyonundan önemli ölçüde farklı olan yeni bir deklerasyon yayınladı. O, bu defa Hıristiyanlık ve komünizm arasındaki "tezatlar" hakkında hiçbir şey söylemedi ve artık Kilise ile devlet

arasındaki bir ayrılık talebini değil, bilakis bu ikisinin mümkün olduğu kadar işbirliğini dile getirdi:

> "Biz Ortodoks olmayı ve aynı zamanda Sovyetler Birliği'ni ulusal anavatanımız olarak tanımayı arzu ederiz, onun sevinçleri ve başarıları bizim sevincimiz ve başarımız ve onun başarısızlığı bizim başarısızlığımızdır. Sovyetler Birliği'ne karşı olan her darbeyi... bize yöneltilen bir darbe olarak kabul ederiz."

Sergius 1926'da dindaşlarının siyasi eğilimlerini gözetlemeyi reddetmişti; fakat şimdi o ülke dışındaki din adamlarından "Sovyet idaresine tam sadakatleri ile ilgili yazılı bir taahhüt" istiyordu.[94]

Bu 1927 deklerasyonu hem Rusya'nın içinde hem de dışındaki birçok Ortodoks için büyük sıkıntılara neden oldu. Sergius Kilise'yi, Tikhon'un asla yapmamış olduğu bir biçimde ödün veren bir noktaya taşımış gibi görünüyordu. O, Kilise'yi; bütün
s. 148
gayretiyle tamamen dini yok etmeye adayan bir yönetimle böylesine yakın biçimde özdeşleştirerek tam da 1926'da yapmayı reddettiği şeyi yapmaya ve uzlaştırılamaz olanları uzlaştırmaya çalışıyor olarak algılandı. Ateizmin zaferi Sovyetler yönetimi için kesinlikle bir sevinç ve başarı olacaktı, peki bu aynı zamanda Kilise için de bir sevinç ve başarı olacak mıydı? Militan Ateistler Birliği'nin feshi komünist idareye bir darbe olacaktı, fakat Kilise'ye pek de bir darbe olmayacaktı. Şimdi birçoğu bir başka ülkenin vatandaşı haline gelen yurt dışındaki Rus din adamlarının, Sovyet yönetimine tam sadakatleriyle ilgili yazılı bir taahhüdün altına imza atmaları nasıl beklenebilirdi ki? Buna (Sürgündeki Rus piskoposları temsil eden)[95] Karlovtsy Sinodu başkanı Metropolit Antony'nin II. Korintoslulara, VI/14-15'i naklederek cevap vermiş olması pek de şaşırtıcı değildir. "Işık karanlıkla bağdaşır mı? Mesih İblis (Belial) ile veya bir mümin bir imansızla hemfikir olabilir mi?" O şöyle devam etmiştir: "Kilise, ateist politikacılar şöyle dursun Hıristiyan karşıtını bile kutsayamaz."

---

[94] Sergius'un 1926 ve 1927'deki bildirilerinin tam metinleri için bkz. Matthew Spinka, *The Church in Soviet Russia* (New York 1956), ss. 157-165.

[95] Bkz. ss. 201-202.

Moskova'daki Kilise liderleri ile Karlovtsy Sinodu arasındaki nihai ayrılığa sebep olan Sergius'un 1927'deki deklerasyonudur. Bu tarihten itibaren, Sürgün'deki Sinot "Sergianism" diye adlandırdığı şeyi, yani Kilise'nin ateist yönetime taviz vermesini kınamıştır. Batı Avrupa yöneticisi olarak atanmış olan Paris Metropoliti Evlogy ise ilk etapta Segius'un isteğine uymaya çalışmış, ancak 1930'dan itibaren o da Moskova Kilisesi ile doğrudan ilişkileri devam ettirmenin mümkün olmadığını farketmiştir.

Sergius'un politikası Rusya içinde de geniş çapta bir karşıtlığı kışkırttı. Birçok kişi onun daha önce de Yaşayan Kilise'nin destekçisi olduğunu hatırladı ve onun şimdi aynı işbirlikçi politikayı biraz farklı bir tarzda devam ettirdiğini düşündü. Komünistler reform hareketi ile Kilise'yi ele geçirmeye dair ilk denemelerinde başarısız olmuştu; şimdi Sergius'un yardımıyla ikinci denemelerinde başarılı oldukları görülmekteydi. Eğer Sergius 1927'de meslektaşı olan piskoposlardan bir konsil toplamış olsaydı -tabii ki dönemin koşulları böyle bir şeyi imkânsız kılıyordu- çoğunluğun, onun bu tavrını destekleyeceği oldukça şüpheliydi. Patrik *vekili* Metropolit Peter'in bile 1927 deklerasyonuna karşı olduğuna dair söylentiler vardı, fakat bundan emin olmak s. 149
mümkün değildir. Şüphesiz Petrograd Metropoliti Joseph ile birlikte bazı üst düzey Kilise liderleri Sergius'un politikasını öylesine güçlü bir biçimde reddetmişlerdi ki onunla bütün bağları koparmışlardı.

Sergius'a tepki gösteren Metropolit Joseph ve onun başlıca destekçileri her ne kadar hızlıca sahneden çıkarılmış ve hapishanede ölmüşlerse de, onların başlatmış olduğu hareket yer altında var olmaya devam etmiştir. Böylece Sergius'un idaresindeki resmi Kilise ile hiç bir bağı olmayan ve gizli faaliyette bulunan papazlar ve piskoposlarla bir "Katakomb Kilisesi" oluşturulmuştur. Serpukhov Piskoposu Maximus (Shishilenko) bu gizli Kilise'nin teşekkülünde önemli bir rol oynamıştır; o Patrik Tikhon'un özel doktoru olmuştu ve komünist baskısı dayanılmaz hale geldiğinde Kilise'nin yeraltına çekilmesinin Tikhon'un arzusu olduğunu iddia etmiştir. Katakomb Kilisesi -hangi dereceye kadar birleşmiş tek bir organizasyon olduğu açık olmadığından

belki de "Katakomb Hıristiyanları" demek daha doğrudur- muhtemelen çok sınırlı sayıda üyesi olmasına rağmen, 1980'lere kadar varlığını devam ettirmiştir. Bazen o "Gerçek Ortodoks Kilisesi" olarak adlandırılırdı.

Bununla birlikte, Metropolit Sergius'un politikasını destekleyen Rus Ortodokslar da vardı; onlar onun samimi bir şekilde Kilise'yi korumaya çalıştığına inanıyorlardı. Onlar Sergius'un davranışlarını "zorunlu bir günah" olarak görüyor ve cemaatini yok olmaktan kurtarmak için yalan söyleme "şehitliğini" mütevazı bir şekilde üstlendiğini savunuyorlardı. Onun birçok yalan söylemek zorunda olduğu aslında bir gerçekti. Örneğin, 1930 yılında yabancı gazeteciler ile bir röportajda, Sovyetler Birliği'nde herhangi bir dini zulmün olmadığını iddia edecek kadar ileri gitti. Bu, Rusya içindeki ve dışındaki birçok kişiye İsa için acı çeken yeni Rus şehitlerini merhametsiz bir biçimde inkâr etmek olarak gözüktü. Rus Ortodoks Kilisesi'nin üyeleri günümüze kadar Sergius'un yönetimi hakkındaki fikirleri hususunda hala derin bir biçimde bölünmüş durumdadır.

Sergius'un 1927'de verdiği tavizler Kilise'ye ilk etapta görünür çok küçük avantajlar getirmişti. Ancak kiliselerin kapatılması ve ruhbanların tasfiyesi 1930'larda aynı şiddetle devam etmişti. Sonuçta, 1939'da II. Dünya Savaşı başladığında Kilise'nin zahiri yapısı hemen hemen yok olmuştu. O dönemde sadece dört kadar piskoposun hala faaliyette bulunmasına izin verilmişti ve tüm Rusya'da açık olan kilise sayısı muhtemelen bir kaç yüz-
s. 150 den fazla değildi; bütün teoloji okulları ve tüm manastırlar kapanalı uzun zaman geçmişti. Rus Kilisesi için karanlık bir zamandı, ama şaşırtıcı bir değişim yakında gelecekti. Bütün bu tablo yeni bir gelişmeyle, II. Dünya Savaşı'yla değişti.

(3) *1943-1959:* 21 Haziran 1941'de Almanya Rusya'ya saldırdı ve hemen aynı gün Metropolit Sergius olayların gelişimini beklemeden, Ortodoks Hıristiyanları tehdit altındaki ülkelerini korumak için ayağa kalkmaya çağıran bir mektup yayımladı. Bu noktadan itibaren Moskova Patrikliği savaşa yönelik çabalara tereddütsüz bir destek sağladı; Kilise liderlerine göre, onlar komünizm için değil, kendi anavatanları için savaşıyorlardı. Bu esnada

Almanlar, Rusya'nın ele geçirdikleri kısımlarında dini yaşamın yeniden oluşturulmasına müsaade ettiler. Bu canlanma ani, kendiliğinden ve yoğun idi. Ukrayna ve Belarus'un her yerinde kiliseler açıldı, özellikle genç Metropolit Sergius'un (Voskresensky) (1899-1944) liderliğinde Pskov piskoposluk bölgesinde etkili bir canlanma yaşandı.[96] Yirmi yıllık zulmün insanların imanını yok edemediği oldukça açıktı.

Almanlara karşı mücadele etmekte son derece zorlanan Stalin, idaresi altında bulunan Hıristiyanlara bazı tavizler vermenin akıllıca olduğunu düşündü. İnanırların hala toplumun önemli bir kısmını oluşturduğu aşikârdı ve eğer bu savaşı kazanacaksa Stalin'in her bir Rus bireyinin yardımına ihtiyacı vardı. O, Sergius ve onun papazlarının desteğine minnet borcu olarak -ve şüphesiz ki Almanlardan daha az cömert olmayı göze alamayacağının da farkında olarak- Kilise üzerindeki baskıyı hafifletti. Bu tavizler ilk etapta küçüktü, ancak 4 Eylül 1943'te Stalin, Sergius ve iki Metropoliti huzuruna çağırdı ve yeni bir patrik seçimi için izin verdi. Üç gün sonra on dokuz piskopostan oluşan mütevazı bir konsil Sergius'u patrik seçti. Oldukça yaşlı bir adam olan Sergius sonraki yıl öldü ve Şubat 1945'de onun yerine, 1927'den beri Sergius'un sağlam bir destekçisi olan Leningrad Metropoliti Alexis (1877-1970) patrik seçildi.

Patrikliğin yeniden teşekkülüne yönelik izin sadece ilk s. 151
adımı oluşturdu. Stalin savaştan hemen sonraki yıllarda Kilise'nin büyük bir yeniden oluşumuna da izin verdi. Moskova Patrikliği tarafından yayımlanan istatistiklere göre, 1947'de faal kilise sayısı 20.000'in üzerine çıkmıştı; aktif durumda olan altmış yedi kadar manastır; iki teoloji akademisi ve sekiz papaz okulu vardı. Şimdi artık 1930'ların sonlarından tamamıyla farklı bir durum vardı. Savaş sonrası Kilise hayatının canlanması, Sergius'un 1927'den itibaren (devam eden) politikasının, onun ölümünden sonraki zaferi olarak düşünülebilir. Ancak bu yanlış bir sonuç olur. Kilise'yi kurtaran Sergius'un liderliği değil, tarihi bir tesa-

---

[96] Bkz. Struve, *Christians in Contemporary Russia,* ss. 68-73. Sergius Voskresensky Patriklik vekili (*locum tenens*) Sergius Stragorodsky ile karıştırılmamalıdır.

düf, yani savaş ve aynı zamanda daha temelde, esas olarak inançlı Rus halkının vefakâr tahammülüydü.

Buna rağmen, Stalin'in toleransının sınırları vardı. Kilise'nin, ayinleri yönetmek ve geleceğin papazlarını yetiştirmek dışında herhangi bir şey yapmasına izin verilmedi. O hâlâ sosyal hizmetler, gençlere yönelik faaliyetler ve çocukların dini eğitimini gerçekleştiremiyordu. Sovyet hükümeti dine, bütün propaganda vasıtaları ile savaşılması gereken bir düşman gibi muamele etmeye devam ediyorken, Kilise'nin buna cevap vermesine müsaade edilmiyordu. Gizli polis Kilise'nin dâhili işlerine (hayatına) her açıdan müdahale ediyordu. Üstelik bu sınırlı müsamahanın karşılığında Kilise liderlerinin hükümete "sadık" olması bekleniyordu. Bu onların, sadece Sovyet yetkililerine karşı herhangi bir eleştiriden kaçınmaları değil, aynı zamanda ülke içinde ve özellikle de dışarıda Sovyet politikalarını aktif bir şekilde desteklemeleri gerektiği anlamına geliyordu. Din karşıtı yasalardan hiçbiri yürürlükten kaldırılmadı ve durum yetkililerin gerekli olduğuna inandıkları herhangi bir zamanda yeniden aktif zulme başlamalarına müsaitti.

(4) *1959-1964:* Stalin 1953'te ölünceye kadar savaş sonrası mevcut durumu devam ettirdi. Rus Kilisesi için onun idaresinin son sekiz yılı (1945-1953) tüm komünist dönemin en iyi zamanıydı. Ancak 1959'da Khrushchev, diğer alanlarda izin verdiği liberalleşmenin aksine Kilise'ye oldukça dikkat çekici bir sertlik göstererek büyük bir saldırı başlattı. Piskoposlar, papazlar, keşişler ve rahibeler uydurma "iddianameler" ile yargılandı ve hapsedildi; ruhbanlar her yerde birçok sıkıntıya uğradı ve bazıları fi-
s. 152 ziksel şiddete maruz kaldı. Çok büyük sayıda kilise kapatıldı ve toplam sayı üçte ikilik bir kayba tekabül eden 7.000 civarına düşürüldü. Papaz okullarının sayısı sekizden üçe indirildi, faal manastır sayısı altmış yediden yirmi bire düştü. Özellikle Kilise'nin gençlerle ilgili faaliyetlerine katı kısıtlamalar konuldu; papazların çocuklara komünyon vermesi genellikle yasaklandı ve ailelerindeki gençlerle birlikte Evharistiya'ya gelen ebeveynler sivil kıyafetli polisler tarafından kilise kapılarından geri çevrildi. Bu zulmün boyutları özellikle Rusya'daki Kilise yetkililerinin aleni bir

tepki göstermemeleri sebebiyle Batı'da büyük oranda fark edilmedi. Bunlar Batı'da Dünya Kiliseler Konseyi veya Prag Barış Konferansı gibi toplantılarda konuştuklarında Kilise - devlet ilişkisinde her şey "normalmiş" gibi davrandılar. Khrushchev'in yönetimden uzaklaştırılmasıyla din karşıtı kampanya bir anda son buldu, fakat Kilise'nin maruz kaldığı kayıpları telafi etmesine müsaade edilmedi.

(5) *1964-1988:* Kilise ile devlet arasındaki resmi ilişkiler açısından bu dönem, görünüşte bir sükûnet dönemiydi. Devlet, KGB ve diğer yollarla Kilise'yi yakından denetlemeye devam etti; Moskova Patrikliği'nin liderliği, komünist yetkililer tarafından izin verilen dar sınırlar içerisinde olabilecek en iyi şekilde faaliyette bulundu. Eğer bu liderlik -o sıralar Rusya'da bulunan bazı meşhur Baptistler gibi- daha dinamik ve gür sesli olsaydı, Kilise aslında devletten çok daha büyük imtiyazlar koparamaz mıydı? Kilise hiyerarşisi devamlı olarak bu derece itaatkâr olmak zorunda mıydı?

Bunlar, 1960'ların sonları ve 1970'ler esnasında sadece Batılı gözlemciler tarafından değil, fakat aynı zamanda Sovyetler Birliği'ndeki Ortodoks Hıristiyanlar tarafından da sık sık sorulmaya başlanan sorulardır. Komünizm idaresi altında Kilise ile devlet ilişkilerinin beşinci dönemindeki yeni gelişmenin en etkileyici noktasını oluşturan tam da budur. Kilise liderleri sessiz kalsa da, diğerleri sessiz kalmadı. Rusya'daki Ortodoks Kilisesi'nin içerisinde, devletin Kilise'nin dâhili hayatına müdahalesini açık bir şekilde protesto eden muhalif bir hareket ortaya çıktı. Bu protestocular Patriklik'ten veya Kutsal Sinot'tan hiç bir destek almadılar - hatta tam tersi oldu - fakat buna rağmen bunların sayısı istikrarlı bir biçimde arttı.

Ortodoks muhalifler arasında en bilinen simâlardan ilki, 1958'den itibaren dîni zulmü ve inananların acılarını anlatan bir s. 153
dizi *samizdat*[97] yazısı hazırlayan Anatoly Krasnov-Levitin idi. Benzer yazılar çalışma kampında ölen din sınıfından olmayan

[97] Yazılar resmi olarak yayımlanmamış, ancak daktilo veya el yazısı ile az ya da çok gizli bir şekilde dolaşımda olmuştur.

Boris Talantov tarafından da kaleme alındı. Ancak dîni muhalif hareketten gelen en etkili tek belge, iki Moskova papazı Peder Nicolas Eshliman ve Peder Gleb Yakunin tarafından Kasım 1965'te Patrik Alexis'e yazılan açık mektuptu. Onlar komünist yetkililer tarafından Kilise'ye karşı alınan sıkı önlemlerden, kilise yetkililerinin direnç eksikliğinden ve hatta belirgin işbirliğinden detaylı bir biçimde bahsettiler. Patriğe harekete geçmesi için çağrıda bulundular; "Acı çeken Kilise umutla sana bakıyor. Sen başpiskoposluk asasının otoritesi ile yetkilendirildin. Bir patrik olarak senin bu kanunsuzluğu tek kelime ile sonlandırma gücün var! Bunu yap!"[98]

Üzücü olmakla birlikte tahmin edilebileceği gibi, patriğin tek cevabı bu iki papazın görevlerinden alınması oldu. Ancak bu mektup, diğer birçok inanırın uzun süredir bastırılan duygularını ifade etmelerine ilham vesilesi olarak katalizör görevi gördü. Sonunda Kilise kendisini boğmakta olan bunaltıcı bahaneler ağından ve yarı doğrulardan kurtuluyor gibi görünüyordu. Peder Gleb ve Peder Nicolas örneğinden ilham alanlardan biri 1972 yılında, Alexis'in halefi Patrik Pimen'e (1910-1990) Kilise'nin mevcut kötü halinin trajik ironisini vurguladığı "sert bir Mektup" yazan, roman yazarı Alexander Solzhenitsyn idi:

> "Atesitlerin rehberliğinde, Kilise'nin ruhunu ve bedenini planlı bir şekilde tahrip etmenin, onu *korumanın* en iyi yolu olduğuna insanın kendini ikna etmesi hangi mantıkla mümkün olabilir? Onu kimin için kurtarıyorsun? Kesinlikle Mesih için değil. Onu hangi yollarla koruyorsun? Yalanla mı? Peki, bu yalandan sonra o yalancının elleriyle kutsal sakramentler icra edilebilir mi?"

s. 154 Onun, Kilise'nin problemlerine yönelik çözümü, tek bir kelimede "fedakârlık" ifadesinde yatar. Buna göre "Kilise tüm maddi güçlerden mahrum kalsa bile fedakârlıkla daima muzafferdir."[99]

---

98 Ellis, *The Russian Orthodox Church: A Contemporary History, s. 292.* Bu iki papaz ikinci bir mektubu da Yüksek Sovyet'in başkanı olan Podgorny'e yazmıştır.

99 Ellis, s. 304.

1976 yılında Ortodoks ve Ortodoks olmayanlara aynı şekilde yardımı amaçlayan İnananların Haklarını Savunmak için Hıristiyan Komitesi kuruldu. Bu komite, genel olarak insan hakları ihlalleri ile ilgilenen Helsinki Gözlem Grubu ile işbirliği halindeydi. Hıristiyan muhalifler özgürlüğün bölünemez olduğunu fark ederek yapıcı bir biçimde daha geniş muhalefet bloğu ile birlikte hareket etme arayışına girdiler. 1974'te Alexander Ogorodnikov tarafından kurulan, Ogorodnikov'un 1978'de tutuklanmasından sonra Lev Regelson tarafından yönetilen ve genç Rus Ortodoks entelektüelleri için gayri-resmi çalışma grubu olan Hıristiyan Semineri de dîni baskıya karşı önemli protestolar yapmıştı. 1979'da Leningrad'da başlayan Rus feminist hareketi de Tatiana Goricheva gibi birtakım Ortodoks inanırları bünyesinde bulundurmaktaydı.

Komünist yetkililer 1976'dan itibaren muhalif harekete karşı gittikçe artan bir şiddetle karşılık verdiler ve 1980'e gelindiğinde önde gelen Ortodoks üyelerin büyük kısmı susturuldu. Bazıları çalışma kamplarına ve sürgüne gönderildi, diğerleri KGB tarafından çeşitli yollarla itibarsızlaştırıldı. Genel tablo cesaret kırıcıydı. Görünüşe göre on yıldan fazla süren açık muhalefet, Kilise ile ateist devletin temel ilişkilerine neredeyse hiç bir değişiklik getirmemişti. Kilise komünist müdahalesinden kurtulamamıştı ve yakın gelecekte bunu sağlayabileceği de zor bir ihtimal gibi görünüyordu. Hem hükümet hem de Moskova Patrikliği liderliğinin ilgilendiği kadarıyla bu durum, "alışıldık bir işti."

Ve sonra, bütün insanların beklentilerinin aksine ani ve köklü bir değişim meydana geldi. Son yetmiş yıl boyunca oldukça güçlü gözüken Komünist rejim kâğıttan bir kule gibi çöktü.

## SIKINTILI BİR RÖNESANS s. 155

11 Mart 1985'te Mikhail Gorbachev Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin Genel Sekreteri oldu. Yedi yıl sonra, 1992'nin başında, Gorbachev artık iktidarda değildi ve Sovyetler Birliği'nin varlığı da son buldu. Ancak onun başlattığı *glasnost* ("açıklık") ve *perestroika* ("yeniden yapılandırma") politikaları sonucunda, Rus Kilisesi bir anda kendini 1917'den beri hayatını

kötürüm eden baskıcı tedbirlerden kurtulmuş buldu. Kilise, çarlık rejimindeki ayrıcalıklı konumunu kazanmasa da, nihayetinde esas olarak özgürdü. Ancak hâlâ bazı niteliklerin "temel olarak" eklenmesi gerekiyordu, çünkü hükümet yetkililerinin yerel düzeyde bazı engellemeleri ve hatta KGB'den gelen tehditler vardı. Her şeyden öte, özellikle komünizm için çalışanların büyük bir kısmı yönetimin orta ve alt tabakasında hâlâ görevdeydiler. Sonuçta leoparlar bir gecede beneklerini değiştirmezler.

En belirgin değişim yasama düzeyindeydi. 1990-1991 boyunca bir zamanlar Sovyetler Birliği'nin parçası olan hemen hemen her yerde yeni düzenlemeler yürürlüğe girdi, 1929'da yürürlüğe giren "Dini Cemiyetler Yasası" kaldırıldı. Şimdi artık gerçek ve hakiki bir Kilise - devlet ayrımı gerçekleşmişti. Devlet artık ateizmi desteklemiyordu. Ortodoks Kilisesi -diğer dini gruplar ile birlikte- mülk edinme hakkıyla yasal bir oluşum olarak tanındı. Buna rağmen, kamu idarecilerinden izin alma zorunluluğu olduğu için kiliselerin açılması hususunda hala bazı kısıtlamalar vardı. Fakat şimdi Kilise sosyal ve insani yardım faaliyetleri ile ilgilenme özgürlüğüne sahipti ve hastanelerde, hapishanelerde ayinler düzenlenebiliyor, misyonerlik faaliyetleri yürütebiliyor, gençlik grupları oluşturabiliyor ve kutsal kitap çalışma halkaları oluşturabiliyordu. Kilise dini yazılar yayımlayabilir ve çocuklara dini öğretebilirdi; aslında dini eğitim devlet kurumlarında bile verilebilirdi.

Bununla birlikte, eğer yasa ölü bir metin olarak kalır ve pratikte uygulamaya konmazsa değersizdir. Aslında 1988'den itibaren, Kilise'nin şimdilerde yasayla izin verilen birçok şeyi yapmasına müsaade edilmişti. 1989-1992 yılları boyunca Rus Orto-
s. 156 doksluğu harici yapılarını yeniden inşa etmek için önemli bir başlangıç yapmaya muktedirdi.

Aşağıdaki tablo Kilise'nin son yüz yıldaki değişikliklerini göstermektedir; Bu tabloya göre II. Dünya Savaşı öncesi neredeyse tam bir yok oluş, savaşın hemen sonrasındaki yıllarda ise bir canlanma yaşanmıştır. Sonrasında (esas itibarıyla büyük oranda 1959-1964 yıllar arasındaki zulümden dolayı) büyük kayıplar ve ardından 1988'den itibaren tekrar hızlı bir yeniden ya-

pılanma gerçekleşmiştir. Bu toparlanma süreci neticesinde 2007 itibariyla 28.000 mahalli cemaat (papazlık bölgesi) ve 30.000 ruhban ile birlikte 732 manastır sayısına ulaşılmıştır (bu rakamsal verilere Ukrayna da dâhildir). Ancak şimdi her şeyin iyi olduğunu iddia etmek fena halde yanıltıcı olurdu.

Yıkılan Sovyetler Birliği'nin son zamanlarında politik ve ekonomik durum son derece istikrarsız ve belirsizdi. Kilise'nin karşılaştığı problemler ise muazzamdı. Devlet kilise binalarını ve manastırları aşırı derecede harap olmuş halde teslim ediyordu ve tamirat ücretleri Kilise'nin finansal durumunu son derece zorluyordu. Patrikhane'nin merkezi yönetimi, tüm hesaplar bakımından, neredeyse iflas etmişti; yerel topluluklar fedakârlık düzeyinde bağışlarda bulunuyordu, ancak onlar da ekonomik bir krizin pençesindeki Rusya'da çok az şey yapabiliyordu. Sürekli yeni yerel papazlık bölgelerinin kurulması mevcut din adamlarına büyük bir yük bindiriyordu; onlar 1988'den önce bile ağır bir iş yükü altında çalışıyorlardı, şimdi ise işlere yetişme imkânı çok daha fazla azalmıştı. Ayrıca teoloji okullarındaki müfredatın çok dar ve çağ dışı olduğuna ve bunun ruhbanları bekleyen, tamamıyla yeni bir dini hizmet durumuna hazırlamakta başarısız olduğuna dair devamlı şikâyetler vardı. Batı'dan gelen yardıma rağmen, mevcut dini eserler ne yazık ki ihtiyaçları karşılamaya yetmiyordu. Kilise yetmiş yıl boyunca sosyal hizmetlerden ve yardım faaliyetlerinden engellenmişti, şimdi her yerde kapıların açık olmasına rağmen -devlet hastaneleri ve huzurevleri büyük çoğunlukla inanırlardan gelecek gönüllü yardımlar için oldukça hevesliydi- Kilise yetkililerinin bu alanda ehil uzmanlar yetiştirmek için doğal olarak zamana ihtiyacı vardı. Aynı şekilde onların organize gençlik çalışmaları ve çocuklara din eğitimi verme hususunda deneyimleri yoktu; dolayısıyla işlere sıfırdan başlamak zorundaydılar.

Sorunlar yukarıda ifade edilenlerden de ibaret değildi. Şimdilerde çoğulcu bir toplumla karşılaşan Kilise daha az somut, ancak aynı oranda ağır problemlerle yüz yüze geldi. Rus Ortodoksluğu, komünizm idaresinde, çelişkili bir biçimde, yetkililer tarafından zulmedildiği kadar korunan yapısıyla bir dereceye kadar hâlâ bir "devlet Kilisesi" durumundaydı.

## Rus Ortodoks Kilisesi Kuruluşları

| | 1914 | 1939 | 1947 | 1988 | 1996 |
|---|---|---|---|---|---|
| Kiliseler | 54.174 | birkaç 100 | 20.000 ? | 7.000 civarı | 17.000'den fazla |
| Papaz ve Diyakozlar | 51.105 | birkaç 100 | 30.000 ? | 7.000 civarı | 13.000 kadar |
| Manastırlar (Erkek ve Kadınlar için) | 1.025 | Yok | 67 | 21 | 337 |
| Keşiş ve Rahibeler | 94.629 | ? | 10.000 ? | 1.190 | ? |
| Teoloji Akademileri | 4 | yok | 2 | 2 | 3 |
| Papaz Okulları | 57 | yok | 8 | 3 | Yaklaşık 50 |
| Teoloji Hazırlık Okulları | 185 | yasaklı | yasaklı | yasaklı | |
| Öğrenciler | ? | Yok | ? | 2.000 | ? |
| Kilise Okulları | 37.528 | | | | |
| Huzurevleri | 1.113 | Yasaklı | Yasaklı | Yasaklı | İstatistik mevcut değil; hızla çoğalmakta |
| Hastaneler | 291 | | | | |
| Yerel Kütüphaneler | 34.497 | | | | |

Şimdi bu artık böyle değildir. Roma Katolikleri ve Protestanlar Rusya'da misyoner faaliyetleri yürütmekte özgürdürler. s. 158 Ortodokslar ise bunu bir ihlal olarak görüp tepki göstermektedirler, ancak bunu durduracak güçleri de bulunmamaktadır. Diğer tüm dinler ve Hare Krişna, okültizm, hatta apaçık satanik kültler gibi dinsi hareketler de benzer bir biçimde kendilerine has manevi yolları, şevkle hayatın anlamını arayan, ama nereye dönmesi gerektiğini bilmeyen şaşkın Rus halkına sunmaktadırlar. Rus Ortodoksluğu, komünizm sonrası dönemde her taraftan rekabetlerle karşılaşmaktadır.

Kaygılanmak için başka sebepler de bulunmaktadır. KGB örgütü az ya da çok sağlam olarak hâlâ varlığını devam ettirmektedir ve onun birçok unsuru dine karşı düşmancadır. Enerjik ve bağımsız görüşleri olan Peder Alexander Men'in (1935-1990) vahşice katledilmesinin genel olarak gizli polis tarafından teşvik edildiğine inanılmaktadır. Kilise teşkilatı içinde de kötü niyetli unsurlar bulunmaktadır. İçerisinde bazı rahiplerin de aktif biçimde yer aldığı oldukça milliyetçi Ortodoks organizasyonu olan *Pamyat* ("hatırlama") belli belirsiz bir biçimde antisemitiktir. Önde gelen piskoposların sert kınamalarına rağmen, antisemitizm büyük oranda halktan destek almaya devam etmektedir. Ne yazık ki bu, Ruslarda olduğu kadar diğer Ortodoks Kiliselerde de geçerlidir.

Mevcut dini hiyerarşi tüm bu zorluklarla baş edebilecek kapasiteye ne kadar sahiptir? Zaten onun manevi otoritesi bir şekilde zedelenmiş bulunmaktadır. 1992'de KGB dosyalarının açılmasıyla, komünizm idaresinde bazı piskoposlar ile gizli polisin işbirliğinin boyutlarını öğrenmekten halkın birçoğu utanç duymuştu. Aynı şekilde halk arasında, Sovyetler döneminde rahipsel faaliyetlerin sıkı bir şekilde gözetlendiği zamanlarda atanmış piskoposların, bu yeni ortamda aşırı pasif oldukları ve şimdilerde önlerine çıkmış olan fırsatları yakalayacak zekâ ve muhayyileye yeterince sahip olmadıkları kanaati vardır. Ancak bu durum, şu anki Moskova Patriği Kyrill için kesinlikle doğru değildir. 1990-2008 arasında görev yapmış olan eski patrik II. Alexis ile komünist yetkililer arasındaki işbirliği veya karşıtlığı

hakkındaki görüşler ise değişiklik göstermektedir, ancak genelde onun, bir piskoposluk bölgesi piskoposu olarak Sovyetler ile ilişkilerinin sağlam ve bağımsız olduğu düşünülmektedir. Patriklik, ilk defa onun idaresinde 1992 yılında komünizm idaresinde acı çeken bazı "yeni şehitleri" azizler listesine aldı. Bu,
s. 159 Rus Ortodoksluğu için manevi önemi büyük bir adımdı. Özellikle üç kişi aziz ilan edildi; bunlar: kocasının 1905'te teröristler tarafından suikastle öldürülmesinden sonra rahibe olan ve kendisi de 1918'de Bolşevikler tarafından öldürülen İmparator II. Nicholas'ın baldızı Büyük Düşes Elizabeth; 1918 yılında suikaste uğrayan Kiev Metropoliti Vladimir; 1922'de göstermelik bir mahkemeden sonra vurulan Petrograd Metropoliti Benjamin'dir. Bundan sonra birçok "yeni şehit", özellikle 2000 yılındaki yerel konsilde aziz ilan edilmiştir.

Rus Ortodoksluğunu rahatsız eden belalı bir problem de Doğu ritli Katolikliğin canlanmasıdır. 1596'da Brest-Litovsk Birleşmesi[100] ile kurulan ve sayıları 3.500.000'e ulaşan Ukrayna Grek Katolik Kilisesi 1946 yılında Rus Ortodoks Kilisesi ile yeniden birleşmiş ve varlığına son vermişti. Ortodoksluğa dönen bazı Ukrayna Katoliklerinin gönüllü olduğuna dair kuşku yoktur, ancak büyük çoğunluğun eskiden olduğu şekilde, Papalık ile birleşik halde devam etmek istediklerinden de pek şüphe yok gibidir. Zaten başlangıçta da doğu ritli piskoposlardan hiçbiri Ortodoks Kilisesi'ne dönme yanlısı değildi; bunların hepsi aynı şekilde tutuklandı ve çoğu hapishanede veya sürgünde öldü. Doğrudan baskı ve polis terörü sebebiyle din sınıfına mensup olmayan birçok kişi ve ruhban, iç dünyaları itibarıyla hala Katolik olarak kalmaya devam ederken haricen Ortodoks Kilisesi'ne intibak etmeyi tercih etti; diğerleri ise yeraltına çekilmeyi (faaliyetlerini gizli sürdürmeyi) tercih etti. Moskova Patrikliği'nin üst düzey idarecileri, Stalin ve ateist yöneticilerin Hıristiyan dindaşlarına yönelik bu zulmüne göz yumarak nahoş bir biçimde şaibeli bir konuma düştüler. Şüphesiz ki, temel bir prensip olarak hiç bir Hıristiyan asla diğer Hıristiyanların dini inançlarına şiddet gös-

---

[100] Bkz. ss. 114-115.

terilmesini desteklememelidir. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Grek Katolikleri'nin başına gelenler Moskova Patrikliği'nin komünizm ile işbirliği halinde çevirdiği dolapların belki de en karanlık bölümünü oluşturmaktadır.

Ancak Doğu Katolikliği yeraltına sürülmüş olsa da yok olmadı. Gorbachev'in *glasnost*'unun meyvelerinden biri 1989'un sonlarında Ukrayna Grek Katolik Kilisesi'nin bir kez daha meşru kılınması oldu. Aslında 1987 itibariyle Grek Katoliklerinin katakomplardan tekrar çıkacakları ve bir zamanlar kendilerine ait olan, şimdi ise Ortodoksların elinde bulunan kiliselerini kurtarmaya çabalayacakları fazlasıyla belirgindi. Moskova Patrikliği ba- s. 160
rışçıl ve müzakere edilebilir bir çözüm sunma girişiminde bulunsaydı, muazzam bir manevi otorite kazanacak ve dahası ardından gelen tatsızlıklar engellenmiş olacaktı. Ne yazık ki böyle bir girişim olmadı. Ukrayna Katolik Kilisesi'nin başı Kardinal Myroslav Lubachivsky 1987 ve tekrar 1988'de Moskova Patrikliği'ne sözlü ve yazılı olarak, Katolik ve Ortodoks, iki tarafın aleni ve resmi olarak karşılıklı bağışlayıcı jestte bulunmasını teklif etti; ancak Moskova Patrikliği'nden cevap gelmedi. Grek Katoliklerin bu sessizliği ne kadar incitici bulduğunu anlamak kolaydır. Artık bu fırsat anı geçti. 1989'dan itibaren kilise binalarının mülkiyeti hususunda, genellikle şiddetin de yansıdığı yerel tartışmalar vardı. Her iki tarafta iyice artan hırslardan dolayı uzlaşma geç sağlandı.

Ukrayna'da Ortodoks ve Grek Katoliklerin ilişkilerindeki bu problem yanında büyük oranda aynı konuyla ilişkili olan Ukrayna milliyetçiliği sorunu bulunmaktadır. Ukrayna şimdilerde bağımsız bir devlet olmuştur, dolayısıyla Ukraynalı Ortodoksların çoğu Kiliselerinin de aynı şekilde bağımsız olmasını istemektedir. Aslında, Ukrayna'ya ait Otosefal bir Kilise, Bolşevik Devrimi'nden sonra kuruldu. Bu kuruluş sürecinde 1921'de Kiev'deki bir toplantıda bu bağımsız Kilise hareketine katılacak üst düzey herhangi bir Ortodoks din adamı bulamayan delegeler, kutsanmış bir piskoposu olmaksızın Ukrayna piskoposluğunu kurmaya karar verdiler. Ortaya çıkarılan "kendi kendini kutsamış" olarak tabir edilen Ukrayna Kilise hiyerarşisi, Ortodoks Ki-

lisesi'nin geri kalanı tarafından asla tanınmadı; bununla birlikte Ukrayna Otosefal Kilisesi bir müddet gelişerek yirmi altı piskopos, iki bin beşyüz papaz ve iki bin mahalli papazlık bölgesine erişti, fakat 1930'larda Stalin tarafından tasfiye edildi. Bu Kilise II. Dünya Savaşı'nda Alman işgali altında ve bu kez apostolik zincire sahip piskoposlar ile tekrar canlandı, ancak savaş sona erdikten sonra Stalin tarafından bir kez daha yok edildi. Ukrayna Otosefal Kilisesi, Moskova Patrikliği'nden emekli piskopos John (Bodnarchuk)'un desteği ile 1989'da bir kez daha canlandı.

1990'ların ortalarından itibaren Ukrayna'nın Kilise yapısı fazlasıyla karmaşık hale gelmiştir. Grek Katolikler yaklaşık iki bin yedi yüz mahalli papazlık bölgesine sahiptir; şimdilerde iki gruba bölünmüş olan Ukrayna Otosefal Ortodoks Kilisesi (bu iki grup hiçbir başka Ortodoks Kilisesi tarafından tanınmamaktadır) üç
s. 161 bin civarında mahalli papazlık bölgesine sahiptir. Moskova Patrikliği'nin idaresi altındaki otonom bir yerel Kilise'yi oluşturan Ortodoksların ana gövdesi ise yedi bin beş yüz mahalli papazlık bölgesine sahiptir. Ortodokslar açısından, uzun vadeli tek çözüm tam bağımsız Ukrayna Otosefal Kilisesi olarak görülmektedir; bu, Moskova Patrikliği'nin ve Ukrayna'nın 1686'dan önce idari olarak bağlı bulunduğu Ekümenik Patrikliğin (Fener'in) onayını gerektirmektedir. Ancak bu durum, savaş sonrası dönemde tüm Sovyetler Birliği'nde açık olan kiliselerin en az üçte ikisinin Ukrayna'da bulunmasından ve muhtemelen papaz okullarındaki öğrencilerin % 70 kadarının Ukraynalı olmasından dolayı Moskova Patrikliği'nin durumunda büyük bir değişiklik meydana getirecektir. Eski Sovyetler Birliği'nin her yerindeki Ortodokslar için bu dönem büyük bir umut ve aynı zamanda büyük bir tedirginlik zamanıdır.

## DOĞU AVRUPA: DEĞİŞKEN BİR TABLO

Umut ve tedirginlik! Bu kelimeler önceden komünist yönetim idaresinde bulunan diğer yedi Ortodoks Kilisesi'nin durumu için de geçerlidir. Onların komünizm tecrübesi, Gürcistan Kilisesi hariç, Rus Ortodoksluğu'nun tecrübesinden daha az -yetmiş yıl yerine kırk yıl- sürmüştür. II. Dünya Savaşı'ndan sonra kuru-

lan komünist rejimler Sovyetler Birliği'nin uyguladığı genel ilkeleri takip etmiştir. Bu süreçte bu ülkelerdeki Kiliseler de sosyal ve yardım faaliyetlerinden mahrum edilmiş ve çoğu durumlarda Kilise'nin, papaz yetiştirmek dışındaki eğitim faaliyetlerini yürütmesi yasaklanmıştır. Ayrıca Kilise yetkililerinin hükümeti desteklemesi beklenmiş; bu amaçla komünist rejimler himayesinde yarı politik "papaz konfederasyonları" kurularak papazlar genellikle komünist yetkililere sadakat yemini etmek zorunda bırakılmıştır. Ancak tutukananların sayısı ve kapatılan kiliselerin miktarı ülkeden ülkeye değişiklik göstermiştir.

Doğu Avrupa'daki Kiliseler arasında en kötü durumda olanı, 1937'de İstanbul Patrikliği tarafından otosefallik verilen *Arnavutluk Kilisesi'ydi.* 1967'de Enver Hoca hükümeti, Arnavutluk'un dünyadaki ilk gerçek ateist devlet olduğunu ilan etti; tüm s. 162
ibadethaneler kapatıldı ve dini inancın bütün görsel ifadeleri ortadan kaldırıldı. Baskı Ortodokslar, Roma Katolikleri ve Müslümanlar tarafından eşit şiddette hissedildi. Arnavutluk Ortodoks Kilisesi'nin son başpiskoposu, Başpiskopos Damian 1973'te hapishanede öldü. 1991'de dinin yeraltından açığa çıkmaya başladığı zaman hiçbir Ortodoks piskoposu hayatta değildi ve sadece yirmiden az Ortodoks papazı hayattaydı, ancak bunların da yarısı ayin yönetemeyecek kadar sağlıksızdı. Sonra kiliseler tekrar açıldı, yeni ruhbanlar takdis edildi ve küçük bir teoloji okulu kuruldu. Doğu Afrika'da misyoner olarak görev yapan bir Grek olan Piskopos Anastasios (Yannoulatos) 1992'de Arnavutluk Kilisesi'nin başı olarak atandı ve onun ilham verici liderliğinde Arnavutluk Ortodoksluğu'nda gerçekten dikkat çekici bir canlanma meydana geldi.

Komünist rejimlerin dine karşı tutumlarının bir ucunda Arnavutluk'taki aşırı din düşmanı tutum varken diğer uçta komünist yönetim idaresinde harici yapısını en iyi biçimde koruyan *Romanya* Ortodoks *Kilisesi* vardı. 1948'de komünistler yönetimi ele geçirdiğinde Romanya'da çok az kilise kapandı. Romanya Patrikliği teoloji akademilerini muhafaza etti ve büyük ölçekte dergileri ve diğer kitapları yayımlamaya devam edebildi. Bu olumlu durum, kısmen Patrik Justinian'ın (1948-1977 arası

görevde bulunmuştur) yeni yöneticiler ile devam ettirdiği dostane ilişkiler sayesindeydi. O zaman zaman kendisini şaşırtıcı derecede Marksist ideoloji ile özdeşleştirmişti, ancak o aynı zamanda kendi Ortodoks cemaati tarafından saygı duyulan ve sevilen, adanmış bir dini liderdi.

Komünist dönem boyunca Romanya'daki ruhban sayısı artmaya devam etti ve birçok yeni kilise açıldı. Justinian'ın rehberliğinde Hesychasm'ın en iyi geleneklerine dayalı ve İsa Dua'sına vurgu yapan manastır hayatında da dikkat çekici bir canlanma oldu. Aziz Paissy Velichkovsky'nin ruhu bugün Romanya'da büyük oranda hayattadır ve burada Sihastrialı Peder Cleopas gibi bazı seçkin "kıdemliler" bulunmaktadır. 1946 yılında *Philokalia*'nın, yirminci yüzyılın en büyük teoloğu Peder Dumitru Staniloae (1903-1993) tarafından hazırlanan bir baskısı burada basılmıştır. Yunanca'dan yapılan, salt bir tercümenin çok ötesinde olan bu baskı; bir giriş bölümü ve batılı eleştirel çalışmalardan notlar içerir, fakat aynı zamanda Ortodoks maneviyatının güzel bir değerlendirmesini gözler önüne serer. Romanya *Philokalia*'sı 1990'da on bir cilde ulaşmıştır. Bu olumlu tablo-
s. 163 ya rağmen Romanya Kilisesi de özellikle 1958'de, içlerinde peder Staniloae'nin de bulunduğu birçok papaz, keşiş ve rahibe hapsedildiğinde zulümle yüzleşmek zorunda kalmıştır. Sonraki yıllarında da Ceausescu sayısız kilise kapatmış ve yıkmıştır.

Romanya Ortodoksluğu'nun sahip olduğu göreceli hoşgörü için ödemesi gereken ağır bir bedel vardı. Kilise hayatı gizli polis tarafından tüm yönleriyle yakından gözetleniyordu; bu, Ceausescu Aralık 1989'da devrildiğinde, Kilise'nin de nefret edilen rejim ile işbirliği içerisinde olması sebebiyle manevi otoritesinin derin bir biçimde zedelendiği anlamına geliyordu. 1986-2007 arasında görev yapan Patrik Teoctist, Ocak 1990'da istifa etmenin doğru olduğunu düşününerek istifa etti, ancak Nisan ayında Kutsal Sinot tarafından tekrar makama getirildi. Bununla birlikte, şüphesiz ki Romanya Kilisesi'nin müstakbel liderliği mevcut Patrik Daniel gibi komünizmin nihayet bulmasından sonra atanan genç piskopaslara bağlı olacaktır.

1948'e kadar Romanya, sayıları 1.500.000'a ulaşan büyük bir Grek Katolik grubunu barındırmaktaydı; ancak o yıl Ukrayna'daki kardeşleri gibi onlar da Ortodoks Kilisesi ile birleşmeye zorlanmaktaydı. Bunlar 1990'dan itibaren yeniden ortaya çıkmış ve kiliselerinin mülklerini geri alma mücadelesini sürdürmektedirler; dolayısıyla Ukrayna'da olduğu gibi burada da yerel gerginlikler ve hoşnutsuzluklar vuku bulmaktadır.

*Sırbistan Kilisesi* komünizm idaresinde Romanya Kilisesi'nden haricen daha az refah sahibiydi, ancak o Romanya Kilisesine kıyasla çok daha büyük bir içsel bağımsızlığı devam ettirdi. Bugün ayinlere Romanya'dakinden daha az katılım vardır ve bazı bölgelerde rahip eksikliği bulunmaktadır, fakat papazlık için eğitilen öğrenci sayısı 1930'lardakinden önemli ölçüde fazladır. Keşişler hususunda burada da eksiklik bulunmaktadır, fakat Yunanistan'da olduğu, gibi burada da kadın manastırlarında canlanma vardır. Bazen komünistler tarafından istismar edilen milliyetçilik sorunları Kilisenin birliğini sıkıntıya sokmuş ve 1967'de bağımsız bir *Makedonya Kilisesi* kurulmuştur. Bu Kilise kendisini otosefal olarak kabul etmekte, ancak diğer Ortodoks Kiliselerin hiç biri tarafından tanınmamaktadır.

Yirminci yüzyıl Sırp Kilisesi'nde sayısız şehit bulunmaktadır. Bunlardan bazıları komünistlerin idaresi altında acı çekti, fakat çok daha fazlası II. Dünya Savaşı sırasında Roma Katolik Kilisesi'nden kutsama isteyen Ustashi (Ustaşi) lideri Ante Pavelich önderliğindeki kötü şöhretli Faşist Hırvatistan Devleti tarafından öldürüldü. Savaş yılları boyunca Hırvatistan ve Yugoslavya'nın geri kalanında yirmi bir Ortodoks piskopostan beşi öldürüldü, ikisi dayaktan öldü, ikisi hapiste öldü, diğer beşi hap- s. 164
sedildi veya piskoposluk bölgelerinden sürüldü; aynı dönemde Ortodoks papazların ise dörtte biri öldürüldü ve yaklaşık yarısı hapsedildi. Hırvatistan'da Sırp topluluğun yarısı can verdi ve birçoğu silah zoruyla Roma Katolikliği'ne "döndürüldü." Bunun hatıraları, 1991 yılında bağımsız bir Hırvatistan bir kez daha kurulduğunda ve sınırları içerisindeki Sırp Ortodoks kiliselerine ve ruhbanlarına yönelik sıkı önlemler almaya başladığında, Sırpların zihninde hâlâ canlıydı. Ancak 1990-2009 yılları arasında gö-

rev yapan saygıdeğer Patrik Pavle'nin liderlik ettiği Sırp dini hiyerarşisi, kendisine yakışan biçimde, istilacı Sırp ordularının ve düzensiz Sırp birliklerinin Hırvatistan ve Bosna'da işledikleri vahşeti kınadı. Sırp Kilisesi ve dolayısıyla Patrik 1992'nin Pentekost günü "halkına başkalarının mülküne el koymayı ve bunlara sahip olmak için onları öldürmeyi asla öğütlemediğini, sadece kendi kutsallarını korumayı öğütlediğini" ısrarla vurguladı.

Önceden komünist yönetimin idaresinde bulunan diğer dört Ortodoks Kilisesi'nin bulundukları ülkelerde devlet ile olan ilişkileri Rusya'daki ilişki biçimiyle çok benzerdir. Komünistler 1944'te iktidara geldikten sonra, *Bulgaristan Kilisesi* Moskova Patrikliği'nin hareket tarzını yakından takip etti. 1980'lerin başlarındaki verilere dayanarak değerlendirmede bulunacak olursak, Bulgaristan'da kiliseye devam oranı Romanya veya Sırbistan'dakinden çok daha kötüydü. Genç rahibelerden oluşan bazı kadın toplulukları bulunsa da, manastırlar çok daha fazla boşaltılmış durumdaydı. Özgürlüğün yeniden sağlanmasıyla, Haziran 1990'da altı Bulgar piskopostan oluşan bir grup, hatalarından ve komünist rejim altındaki uzlaşma faaliyetlerinden dolayı af dilemek için aleni bir tövbe belgesi yayımlama cesareti gösterdiler, ancak bu altı kişilik grubun içinde 1971-2013 arasında Bulgar Kilisesi'nin başı olarak görev yapan Patrik Maksim yoktu. Günümüzde Bulgar Kilisesi'ndeki yenilenme, yavaş ilerlemekle birlikte, yine de kiliselerde yirmi beş yıl öncekinden çok daha fazla genç insan bulunmaktadır.

Son zamanlara kadar Moksova Kilisesi'ne yakın bir biçimde bağlı olan bir başka Kilise kadim *Gürcistan Kilisesi*'dir. Bu Kilise dördüncü yüzyılın erken dönemlerinde, Havarilere muadil bir kadının, Azize Nina'nın misyonerliği vasıtasıyla kuruldu, bir süreliğine Antakya Patrikliği'nin idari yetki alanı içerisinde kaldı; fakat sekizinci yüzyılda özerklik, 1053 yılı civarında ise tam
s. 165 otosefallik kazandı. 1811'de Rus Kilisesi'nin bünyesine dâhil edildi, 1917'de bağımsızlığını tekrar ilan etti. Otosefalliği 1943'te Moskova ve 1990'da İstanbul tarafından resmi olarak tanındı. 1917'de, Bolşevik rejimden önce Gürcistan'da faal olan

2.455 kilise bulunmaktayken, 1980'lerde bu sayı yüzden azdı; ancak *glasnost* ile birlikte burada mütevazı bir yenilenme oldu ve şimdi burada beş yüz civarında yerel kilise bulunmaktadır. 2012'de Katolikos Patrik II. Ilia (1977'de seçildi) hariç, otuz sekiz piskopos vardı.

*Polonya Ortodoks Kilisesi*'ne Ekümenik Patriklik (Fener) tarafından 1924 yılında otosefallik verilmiştir. İki Dünya Savaşı arasındaki dönemde bu ülkedeki Ortodoksların sayısı yaklaşık dört milyondu, fakat 1939'da sınırların değişmesi ile bu üyelerin çoğu kendisini Sovyetler Birliği içinde buldu. Polonya Ortodoksları 1930'larda Pilsudski'nin Latin Katolik hükümetinden kaynaklanan birçok sıkıntıya maruz kaldı ve birçok kilise kapatıldı. Komünistlerin 1948'de iktidarı ele geçirmesinin ardından Polonya Ortodoks Kilisesi'nin başı Metropolit Dionysius görevden uzaklaştırıldı ve ev hapsine alındı ve Polonyalı Ortodokslar, 1980'lere kadar idaresi altında kaldıkları Moskova Patrikliği'nden yeni bir otosefallik almaya zorlandılar. Şu anda, üç yüz yirmi yerel papazlık bölgesi ve iki yüz otuz papaz bulunmaktadır. Ortodoks Kilisesi bütün yönleriyle gelişmekte ve burada faal bir gençlik hareketi bulunmaktadır.

*Çek Cumhuriyeti ve Slovakya Ortodoks Kilisesi* 1946'dan itibaren Moskova Patrikliği ile yakından ilişkili olmuştur. 1951 yılında Moskova tarafından bu Kilise'ye otosefallik verildi, ancak bu otosefallik 1998'e kadar İstanbul Kilisesi tarafından tanınmadı. İki Dünya Savaşı arasındaki dönemde önde gelen Çek Ortodoksu, aslen Roma Katolik papazı olup 1921'de Ortodoks piskoposu olarak takdis edilen 1942'de Almanlar tarafından öldürülen Piskopos Gorazd idi. (Bu şahıs 1987 yılında aziz ilan edilmiştir.) 1950'de Slovakya'daki sayıları iki yüz bini bulan Grek Katoliklerinin cebren Ortodoksluk ile tekrar birleştirilmeleri neticesinde, Çekoslavak Ortodoksların sayısı büyük bir artış göstermiştir. Ancak bu üyelerin büyük bir kısmı 1968'de "Prag Baharı" esnasında Grek Katolik Kilisesi'nin yeniden kurulmasıyla tekrar kaybedilmiştir. Komünizmin çöküşünden sonra, hükümet Ortodokslar tarafından kullanılan kilise binalarını Katolikle-

re geri vermiştir. Çek ve Slovak Ortodoksluğu şimdilerde yeni ibadethaneler inşa etmek için çok çaba sarf etmektedir.

s. 166 Yirminci yüzyıldaki birçok Ortodoks Hıristiyan için Komünizm "düşman"dı. Ancak düşmanımızın sadece dışımızda değil, aynı zamanda içimizde bulunduğunu hatırlamak akıllıcadır. Solzhenitsyn'in hapishane kampında farkına vardığı gibi, kötülüğü sadece başkalarından kaynaklanan bir şey olarak görmemeli, aynı zamanda kendi kalbimizi de sorgulamalıyız.

> İyi ve kötüyü ayıran çizginin ne devletler arasında ne sınıflar arasında ne de siyasi partiler arasında değil - ancak tam olarak her insanın kalbinde-, tüm insanlığın kalbinden geçtiği bana tedricen ifşa oldu. Bu çizgi değişir. Yıllar boyunca içimizde bocalar. Ve kötülüğün hâkim olduğu kalplerde bile bir küçük köprübaşı, iğne ucu kadar iyilik yerinde durur. Ve en iyi kalplerde bile ... yok edilememiş küçük bir kötülük köşesi yerini korur.[101]

---

[101] *The Gulag Archipelago*, C. 2 (London 1975), Bölüm ıv, s. 597.

# 9
# Yirminci Yüzyıl - III: Diyaspora ve Misyon

Her yabancı ülke bizim anavatanımızdır ve her anavatanımız bize yabancıdır.

*Diognetus'a Mektup*

## BİRLİK İÇİNDE ÇEŞİTLİLİK

Geçmişte Ortodoksluk, kültürel ve coğrafi noktai nazardan nerdeyse tümüyle "doğulu (doğuya ait)" bir Kilise olarak gözükmüştür. Bugün bu artık böyle değildir. Şimdilerde geleneksel Ortodoks ülkelerin sınırlarının dışında başlıca merkezi Kuzey Amerika olan, ancak dünyanın her tarafında da uzantıları bulunan büyük bir Ortodoks "yayılması (dağılımı)" bulunmaktadır. Diyasporadaki bu Ortodokslar arasında sayı ve etkinlik bakımından Grekler ve Ruslar baskındır, fakat diyaspora kesinlikle sadece bunlarla sınırlı değildir; Sırplar, Romanyalılar, Araplar, Bulgarlar, Arnavutlar ve tüm diğerleri de yayılmış bu kitle içerisinde bir yer tutmaktadır.

Bu Ortodoks diyasporanın kökenleri biraz gerilere gitmektedir. İlk Grek Kilisesi 1677 gibi erken bir tarihte Londra'da, o zamanlar moda mekân olan Soho'da açıldı. Bu, kısa fakat sorunlu bir süreç oldu ve bu kilise 1684'de kapandı. Londra'nın Anglikan piskoposu Henry Compton Greklerin kilisede bir tek ikona bile bulundurmasını yasakladı ve Ortodoks din adamlarının azizlere yönelik bütün duaları terk etmelerini, Kudüs Konsili'ni (1672) kabul etmemelerini ve transubstantion* doktrinini reddetmelerini istedi. İstanbul Patriği, bu şartları İngiliz elçisi Sir John Finch nezdinde protesto ettiğinde o, "İngiltere'de halka

* Katolik ve Ortodokslara göre ekmek şarap ayininde ekmek ve şarabın İsa'nın etine ve kanına dönüşmesi (ç).

açık herhangi bir kilisenin, Roma usulü inançları sergilemesinin yasak olduğu ve bu tür bir beyanı Grek usulünde yapmanın da kendileri açısından Roma tarzında olduğu kadar kötü olduğu"[102]
s. 168 cevabını vermiştir. Ortodoks ibadeti 1716'da Londra'da tekrar başladı ve Rus büyükelçiliği ile ilişkili bir şapel kuruldu. Bu şapel diplomatik dokunulmazlığa sahipti ve dolayısıyla onun içinde olanlar Londra Anglikan Piskoposu'nu alakadar etmiyordu. Bu şapel, on sekizinci yüzyıl boyunca Ruslar kadar Grekler ve İngiliz mühtediler tarafından da kullanıldı. 1838'de ise Grekler Londra'da Anglikan yetkililerin can sıkıcı sınırlandırmaları olmadan kendi kiliselerini açabildiler.

Kuzey Amerika kıtasında on sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren bir Ortodoks varlığı bulunmaktaydı. Rus kâşifler; Bering ve Chirikov 15 Temmuz 1741 yılında ufukta Alaska kıyılarını gördüler ve beş gün sonra Peygamber Elyesa bayramında Sitka Körfezindeki *Aziz Petrus* gemisinin güvertesinde Amerika'daki ilk Ortodoks Evharistiya ayinini icra ettiler. Bir kaç yıl sonra, 1768'de büyük bir Grek grubu New Smyrna kolonisini kurmak için Florida'ya ulaştı, ancak bu girişim feci bir başarısızlık ile sonuçlandı.[103]

Fakat bir Ortodoks diyasporası gerçeği, kendisi yeni değilse de Ortodoks olmayan ülkelerin dinî hayatında Ortodoksların varlığının önemli bir faktör haline gelecek boyutlara erişmesi ancak yirminci yüzyılda başarılmıştır. Bugün bile ulusal ve idari bölünmelerden dolayı diyasporanın etkisi olması gerektiği kadar büyük değildir.

Ortodoksların Batı ülkelerine yayılma hikâyesindeki yegâne en önemli hadise, toplumun kültürel ve entelektüel elitlerini de içeren bir milyondan fazla Rus'u sürgüne yönlendiren Bolşevik Devrimi'ydi. 1914'den önce, Grek veya Slav Ortodoks göçmenlerin çoğunluğu, fakir ve az eğitimli -toprak veya iş arayan çiftçi ve ağır işlerde çalışan- insanlardı. Fakat Rus Devrimi'nden sonraki büyük sürgün dalgaları, Batı ile bilimsel düzeyde temas ku-

---

[102] Bkz. E. Carpenter, *The Protestant Bishop*, (London 1956), ss. 357-364.

[103] Bkz. E. P. Panagopoulos, *New Smyrna: An Eighteenth Century Greek Odyssey*, (Gainesville 1966).

racak ve Ortodoksluğu, daha önceki göçmenlerin yapamadığı bir biçimde Ortodoks olmayan dünyaya sunabilecek kalitedeki birçok insanı içermekteydi. 1917 sonrası Rus göçünün hasılası, özellikle göçün ilk yıllarında çok şaşırtıcıydı; hesaplandığı kadarıyla bu göçün mensuplarının iki dünya savaşı arasındaki yirmi yılda, edebi ve bilimsel eleştiriler hariç, 10.000 kitap ile 200 dergi yayınladıkları tahmin edilmektedir. Günümüzde Batı'da, özellikle ABD'de bulunan üçüncü ve dördüncü nesil Grekler de adapte oldukları ülkelerin siyasi, akademik ve mesleki hayatında önemli bir rol oynamaya başlamıştır. s. 169

Dini bakımdan, Ortodoks göçmenler güçlü ulusal bağlarla organize olmuştur. On dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında ilk girişim, genellikle yukarıdan değil, aşağıdan, yani dini hiyerarşiden çok, sıradan halktan geldi. Bu bağlamda bir grup göçmen bir araya gelip eski ülkelerinden bir papazı davet eder ve böylece yerel papazlık oluşturulurdu. Herhangi bir piskoposun bu düzenlemeye doğrudan müdahil olması genellikle çok sonraları oldu. İlk nesil göçmenler açısından, oluşturulan bu mahalli kiliseler onların anavatanlarıyla olan başlıca bağlantılarıydı; burası onların anadillerinin konuşulduğunu duydukları yer, ulusal geleneklerinin saklandığı ve korunduğu mekândı. Bu yüzden, tamamen anlaşılabilir sebeplerden dolayı Batı'da Ortodoksluk, başlangıcından itibaren belirgin bir etnik karaktere sahip olmuştur.

Milliyet kesinlikle Tanrı'nın bir armağanıdır. Alexander Solzhenitsyn 1970'de Nobel Ödülü konuşmasında şunu söylerken haklıydı, "Milletler insanlığın zenginliği, ortak şahsiyetleridir; onların en küçüğü bile kendine özgü özelliklerini taşır ve ilahi iradenin özel bir yönünü kendinde barındırır."[104] Milliyet bir gerçeklik olmakla birlikte ne yazık ki, diyasporanın dini yaşamında, toplumların kendi açılarından meşru olan ulusal bağlılıkların, Ortodoksluğun evrenselliği pahasına hüküm sürmesine (baskın olmasına) müsaade edildi ve bu durum, Kilise ile ilgili

[104] Leopold Labedz, *Solzhenitsyn: A Documentary Record* (2nd ed., Harmondsworth 1974), s. 314.

yapılanmada acı verici parçalı bir görüntüye neden oldu. Böylece Batı'da, her bölgenin bir piskoposun idaresi altında bir tek piskoposluk bölgesi olarak yapılanması yerine, her büyük şehirde yanyana bulunan birkaç Ortodoks piskoposluğuyla neredeyse her tarafta birbirine paralel çeşitli idari yapılar ortaya çıktı. Bunun tarihi nedenleri ne olursa olsun, Ortodoksluğun Kilise anlayışına kesinlikle zıttır; Ekümenik Patrik (Fener Patriği)
s. 170 Dimitrios, 1990'daki Amerika ziyaretinde Amerika'daki Ortodoksluğun etnik bölünmelerine "gerçek bir rezalet" demekte haklıydı. Bugün birçoğumuz Batı'daki her ülkede, bütünleşmiş bir yapı içerisinde bütün Ortodoksları kucaklayan tek bir bölgesel Kilise görmek isteriz; yerel mahalli cemaatler istiyorlarsa kendi etnik karakterlerini koruyabilirler, fakat hepsi aynı bölgesel üst yöneticiyi kabul etmeli ve her ülkeden bütün üst düzey din adamları tek bir sinotta bir araya gelebilmelidir. Maalesef bu şimdilik uzak bir beklentiden başka bir şey değildir, çünkü etnik bölünmeler bu sorunu aşmakta zorluk çıkarmaktadır.

Bu etnik bölünmelerin yanısıra birçok ulusal grup içinde de iç bölünmeler mevcuttur ve bunlar manevi olarak, Batı'daki Ortodoksluğun hayatında etnik bölünmelerin gerçekleştirdiğinden çok daha fazla zararlı etkilerde bulunmuştur. 1922'den itibaren, bazı yerel gerginlikler haricinde Yunan göçmenler az ya da çok Ekümenik Patriklik (Fener Patrikliği) idaresinde birleşmiştir. Ancak komünizmden kaçan Ortodoks halk neredeyse her durumda çatışan gruplara bölünmüştür, bir grup ana Kilise ile irtibatını devam ettirirken diğer grup bağımsız bir "Sürgündeki Kilise"yi kurdu. Komünizmin 1980'lerin sonlarında çökmesine rağmen, bu ayrılıkların çoğu hâlâ devam etmektedir.

Rusya diyasporasının hikâyesi ise daha karmaşık ve trajiktir. Burada dört temel "idari yapı" bulunmaktadır:

(1) *Moskova Patrikliği,* Rusya'daki Kilise yetkilileri ile doğrudan irtibatı devam ettirmeyi seçen göçmenlerin mahalli papazlık bölgelerinden oluşmaktadır (Batı'nın bütün bölgelerinde 30.000 ? - 40.000 üyesi bulunmaktadır).

(2) *Rusya Dışındaki Rus Ortodoks Kilisesi* (ROCOR); "Sürgündeki Rus Ortodoks Kilisesi", "Yurt Dışındaki Rus Or-

todoks Kilisesi", "Sinodik Kilise" ve "Kartlovtsy Sinodu" olarak da bilinir (muhtemelen 150.000 üyesi bulunmaktadır).

(3) *Batı Avrupa'daki Rus Geleneğinin Ortodoks Mahalli Bölgeleri Eksarhlığı*: Ekümenik Patrikliğin (Fener Patrikhanesinin) idaresinde yer almaktadır; aynı zamanda "Paris idaresi" olarak da bilinir (muhtemelen 50.000 üyesi bulunmaktadır).

(4) *Amerika'daki Rus Ortodoks Grek Katolik Kilisesi* aynı zamanda "Metropolia" olarak da bilinir. 1970'de bu yapı, "Amerika'daki Ortodoks Kilisesi" olmuştur (OCA, toplam üye sayısı muhtemelen 200.000).

Bu bölünmeler nasıl ortaya çıktı? 20 Kasım 1920'de Moskova Patriği Tikhon, Rus piskoposlarını, Moskova Patrikliği ile normal ilişkileri sürdürmenin imkânsız hâle gelmesi durumunda kendi geçici bağımsız organizasyonlarını oluşturma konusunda yetkili kılan bir kararname yayınladı. Sürgündeki Rus piskoposları, Beyaz Ordu'nun çöküşünden sonra, her ne kadar Tikhon'un Rusya sınırlarının dışına tatbik edilmesini kastettiği şüpheli olsa da, bu kararnamenin hükümlerini uygulamaya sokmaya karar verdiler. İlk toplantı 1920'de İstanbul'da düzenlendi, ardından 1921'de, Sırp Patriği Dimitrije'nin desteğiyle Yugoslavya'da Sremski-Karlovci (Karlovtsy)'de başka bir konsil toplandı. Sürgündeki Rus Ortodokslar için Karlovtsy'de her yıl toplanacak olan piskoposlar sinodu idaresinde geçici bir yönetim oluşturuldu. Karlovtsy Sinodu'nun (ROCOR) ilk başkanı, o dönem Rus üst düzey din adamları arasındaki en cesur ve en özgün teologlardan biri olan eski Kiev Metropoliti Antony (Khrapovitsky) (1863-1936) idi. 1921 Karlovtsy Konsili, diğer kararlar arasında, birçok katılımcının karşı olmasına rağmen Rusya'da Romanov hanedanlığının yeniden kurulması çağrısında bulunan bir önergeyi de onayladı.

s. 171

Şiddetli bir şekilde komünizm karşıtı olan Karlovtsy piskoposları Patrik Tikhon'u zor bir duruma düşürdüler. Bunun üzerine Tikhon, 1922'de Karlovtsy Sinodu'nun lağvedilmesini emretti, ancak piskoposlar, sinodu hemen hemen eskiden olduğu şekilde tekrar düzenledi. Karlovtsy piskoposları patrik *vekili* Metropolit Sergius'un 1927'deki bildirisini tümüyle redderken,

Sergius da 1928'de Karlovtsy Sinodu'nun tüm kararlarının hükümsüz olduğunu bildirdi. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Sinot idari merkezini Münih'e taşıdı, 1949'dan itibaren de bu yapının merkezi New York oldu. ROCOR, 1990'da eski Sovyetler Birliği'nde iki piskoposu takdis ederek ve Moskova, Petersburg ve başka yerlerde yerel cemaatler oluşturarak faaliyetlerini eski Sovyetler Birliği içerisine taşıdı; ROCOR'un Rusya içerisindeki kolları "Özgür Rus Ortodoks Kilisesi" olarak bilinir. Bu adım doğal olarak, ROCOR ile Moskova Patrikliği arasında daha büyük gerginliklere sebebiyet vermiştir.

1960'lı yılların başlarında ROCOR, Sırbistan Kilisesi ile bağlantılarını devam ettirmekle birlikte büyük oranda tecrit edilmişti. Bu ayrılma durumu büyük oranda ROCOR'un kendi
s. 172 seçiminden dolayıydı; zira bu grubun liderleri, diğer Ortodoks Kiliselerin Ekümenik Harekete iştirak etmekle gerçek imandan taviz verdiklerini düşünüyorlardı. Sebepleri ne olursa olsun ROCOR'un yalnızlaş(tırıl)masından sonradan kesinlikle çok pişmanlık duyulacaktı. O, Ortodoks Rusya'nın zühde, manastıra ve ayinlere (liturjiye) dair geleneklerini sevgi dolu bir imanla muhafaza ediyordu; bu geleneksel maneviyat, Batı Ortodoksluğu'nun büyük ölçüde ihtiyaç duyduğu bir şeydi. Bununla birlikte, 2007'de Moskova Patrikliği ve ROCOR arasında birlik sağlanmasıyla olumlu bir gelişme gerçekleşti, buna rağmen ROCOR idari açıdan özgürlüğünü devam ettirdi.

İlk başlarda sürgündeki tüm Rus piskoposlar Karlovtsy Sinodu ile birlikte çalışmayı denediler, ancak 1926'dan itibaren yukarıda bahsedilen dört gruptan üçüncü ve dördüncü grupların oluşumuna sebebiyet veren ayrılıklar meydana geldi. Paris idari yapısı, kökenini Patrik Tikhon'un, kendisinin Batı Avrupa'daki Eksarhı olarak görevlendirdiği Paris'teki Rus piskopos Metropolit Evlogy'e (1864-1946) borçludur. Evlogy 1926-1927'de Karlovtsy Sinodu'ndan ayrıldı; sonrasında 1930'da, Londra'da Westminister Abbey'de, Sovyetler Birliği'nde baskı altındaki Hıristiyanlar için düzenlenen dua ayinine katıldığı için patrik *vekili* Sergius tarafından reddedildi. Evlogy, 1931'de Fener Patriği II. Photius'a başvurdu, o da onu ve yerel cemaatlerini İstanbul'un

idaresi altına aldı. Evlogy 1945'de, ölümünden kısa bir süre önce Moskova Patrikliği'nin idaresine geri döndü, fakat onun cemaatinin büyük bir kısmı İstanbul idaresinde kalmayı tercih etti. 1965-1971 yılları arasındaki zorluklara rağmen, Paris'teki Rus Eksarhlığı günümüze kadar Fener Patrikliği'nin idaresinde kalmaya devam etti.

Son olarak dördüncü grup da Kuzey Amerika Metropolia'sıdır. Bolşevik Devrimi'den sonra Amerika'daki Ruslar, başka yerlerdeki *Rus göçmenlerden* kısmen daha farklı bir konumdaydılar; çünkü Rusya dışındaki ülkelerden sadece burada, 1917'den önce oluşturulmuş, başında piskoposların da bulunduğu düzenli Rus piskoposluk bölgeleri (diyosezleri) vardı. New York Metropoliti Platon (1866-1934) tıpkı Evlogy gibi 1926'dan sonra Karlovtsy Sinodu'ndan ayrıldı; o 1924'de de Moskova Patrikliğiyle irtibatı koparmıştı, bu nedenle 1926'dan itibaren Birleşik Devletlerdeki Ruslar, *fiili olarak* otonom bir grup oldu.

Metropolia 1935-1946 yılları boyunca Karlovtsy ile irtibatını devam ettirdi, fakat 1946'daki Cleveland Sinodu'nda delege- s. 173
lerin büyük bir çoğunluğu, kendilerinin hâlihazırda mevcut olan tam otonomilerini aynen muhafaza etmelerine izin vermesi koşuluyla Moskova Patrikliği'nin idaresine dönme hususunda oy verdiler. O dönem Moskova Patrikliği buna rıza göstermeye muktedir değildi. Bununla birlikte Rus Kilisesi 1970'de Metropolia'ya sadece otonomi değil, aynı zamanda otosefallik de verdi. "Amerika'daki Otosefal Ortodoks Kilisesi" (OCA) Bulgaristan, Gürcistan, Polonya ve Çekoslovakya Kiliseleri tarafından resmi olarak tanınmış, ancak İstanbul ve diğer Ortodoks Kiliseler tarafından henüz tanınmamıştır. Fener Patrikliği sadece kendisinin, diğer Ortodoks Kiliseler ile istişare ederek, Amerika'da otosefal bir Kilise açma hakkına sahip olduğu görüşünü savunmaktadır. Ancak, bu çözülmeyen ihtilafa rağmen, OCA diğer tüm Ortodoks Kiliseler ile tam bir birliğe devam etmektedir.

## BATI ORTODOKSLUĞU

Detaya boğmadan Batı Avrupa, Kuzey Amerika ve (çok kısa bir biçimde) Avustralya'daki Ortodoksların görünümüne kısa

bir göz atalım. Batı Avrupa'daki başlıca entelektüel ve manevi merkez Paris'tir. Burada (Rusların Paris İdaresi altında) 1925'te kurulan meşhur St Sergius Teoloji Enstitüsü, Ortodokslar ile Ortodoks olmayanlar arasında önemli bir temas noktası olarak görev görmektedir. Özellikle İki Dünya Savaşı arası dönemde bu Enstitünün profesörleri arasında olağanüstü parlak bir grup bilim adamı bulunmaktaydı. St Sergius'un önde gelen personeli arasında ilk rektör olan Başpapaz Sergius Bulgakov (1871-1944); onun halefi Piskopos Cassian (1892-1965); Anton Kartashev (1875-1960), George P. Fedotov (1886-1951) ve Paul Evdokimov (1901-1970) gibi isimler bulunmaktaydı. Onun, daha yakın dönemdeki tanınmış profesörleri arasında Constantin Andronikoff, Peder Boris Bobrinskoy ve Fransız Ortodoks yazar Olivier Clement bulunmaktadır. St Sergius'un üç üyesi, Peder Georges Florovsky, Peder Alexander Schmemann (1921-1983) ve Peder John Meyendorff (1926-1992) Amerika'ya göç etmiş ve buradaki Ortodoksluğun gelişmesinde belir-
s. 174 leyici bir rol oynamıştır. 1925 ile 1947 arasında bu Enstitüde bulunan hocalar tarafından yayımlanan kitap ve makalelerin bir listesi doksan iki sayfadan oluşmakta ve bunun içerisinde tam yetmiş tane geniş çaplı kitap bulunmaktadır. Bu herhangi bir Kilise'ye ait, çok az bir teoloji akademisi kadrosunun (daha büyük olsa bile) çok zor gerçekleştirebileceği, kayda değer bir başarıydı. St Sergius, aynı zamanda Rusya'nın eski kilise ilahilerinin kullanımını ihya etmek için çok şey yapmış olan kilise korosuyla da dikkati çekmiştir. Enstitü'nün iki dünya savaşı arasındaki dönemde, nerdeyse tamamı Ruslardan oluşurken, şimdilerde burası başka birçok milletten öğrenci çekmekte ve eğitim esas itibariyle Fransızca verilmektedir. Şu anda burada elliden fazla tam zamanlı öğrenci ve yaklaşık dört yüz tane uzaktan eğitim öğrencisi bulunmaktadır.

Moskova Patrikliği aynı zamanda Batı Avrupa'daki Ortodoks hayatına da farkedilebilir bir katkıda bulunmuştur. Onun teologları arasında Vladimir Lossky (1903-1958), Brüksel Başpiskoposu Basil (Krivocheine) (1900-1985) ve aslen bir Roma Katoliği olan Başpiskopos Alexis (van der Mensbrugghe) (1899-

1980) gibi isimler bulumaktadır. Vladimir'in oğlu Nicholas Lossky on yedinci yüzyıl teologlarından Lancelot Andrewes'i çalışmış ve ve onun görüşlerinde şaşırtıcı derecede Ortodoks benzerlikler (eğilimler) fark etmiştir.[105] Leonid Ouspensky (1902-1987) hem ikona yapıcısı hem de ikona teolojisi üzerine yazan oldukça önemli bir isimdir; ikona yapıcı bir keşiş olan Gregory Kroug (1909-1969) ise ikonografik geleneğe sadakatin, sanatsal yaratıcılığın geniş ölçüleri ile nasıl uzlaşacağını çalışmalarıyla ortaya koymuştur.[106] Büyük Britanya'da Moskova Patrikliği'ne bağlı piskoposluk idari bölgesinin (diyosezinin) Metropoliti Anthony Bloom'a (1914-2003) bir dua öğretmeni olarak çok saygı gösterilmiştir. Onun bölgesi Britanya'da ayinlerde İngiliz dilini kullanmaya öncülük etmiş ve diyoseze ait yıllık konferansta ruhbanlar ile din sınıfından olmayanlar arasında alışılmadık derecede yakın bir işbirliği kurulmuştur.

Batı Ortodoksluğu bu zamana kadar çok az dini müzik bestecisi yetiştirmiştir, ancak en azından önemli bir istisna olan İngiliz mühtedi John Tavener (1944-2014) vardır. O, önceleri
seküler müziği ile çok tanınıyorken, sonradan Bizans ilahi nota- s. 175
larının (hymnography) geleneksel sekiz tonu ve eski Rusya ilahileri ile yaratıcı denemelerde bulunarak, kendisini sadece dini melodilerle sınırlandırmış ve onları zamandan münezzeh, ama çağdaş bir yapıya dönüştürmüştür. O, icra ettiği işe yaklaşımını şöyle özetlemiştir: "Tüm Hıristiyan kutsal sanatı için Aziz Pavlus'un bir başka bağlamda söylemiş olduğu veciz sözü söyleyebilirim: "Yaşayan ben değilim, ancak Mesih bende yaşıyor."

Büyük Britanya'daki Ortodoksluk özellikle, Athoslu Aziz Silouan'ın öğrencisi manastır başrahibi Sophrony tarafından Essex, Tolleshunt Knights'ta Ekümenik Patrikliğe bağlı olarak kurulan ve hem erkeklere hem de kadınlara ait birimiyle gelişen bir manastır topluluğunun mevcudiyeti ile kutsanmıştır. Burada

---

105 Onun (Nicholas Lossky) kitabına bkz. *Lancelot Andrewes the Preacher (1555–1626): The Origins of the Mystical Theology of the Church of England, (Oxford 1991).*

106 Bkz. Andrew Tregubov, *The Light of Christ: Iconography of Gregory Kroug,* (New York 1990).

İsa Duası'na özel bir yer verilmiştir. Manastır, hacılar, özellikle de Britanya'daki Ortodoksların büyük çoğunluğunu oluşturan Kıbrıslı Grekler (Rumlar) tarafından yaygın biçimde ziyaret edilmektedir. Fransa'da her ikisi de Rus geleneği üzerine olan, iyi yapılandırılmış Normandy Provement'te ve Yonne Bussy-en-Othe'de iki kadın manastırı bulunmaktadır. Eski bir Roma Katoliği olan manastır başrahibi Placide (Deseille) St Laurent-en-Royans'da biri erkekler biri de kadınlar için olmak üzere iki topluluk oluşturmuştur; bunlar Athos'ta bulunan Simonos Petras evine (manastırına) bağlıdır.

Batı Avrupa'da son derece farklı bir Ortodoks sima, yayımladığı kitapların çoğunda "Doğu (Ortodoks) Kilisesi Keşişi" adını kullanan manastır başrahibi Fransız Lev (Gillet) (1893-1980) idi. O, önceleri doğu ritli Katolik bir papazken 1928'de Ortodoksluğa kabul edilmiş ve yaşamının sonraki dönemlerinde Aziz Alban ve Aziz Sergius Kardeşliği kurumunun Londra'daki şapel papazlığını yapmıştır.[107] O Ortodoks Kilisesi'nin yirminci yüzyıldaki çelişkilerini çoğundan daha iyi bir şekilde ifade etmiştir:

> "Ey şaşılası Ortodoks Kilisesi, çok fakir ve çok zayıf, aynı zamanda geleneğe çok bağlı, fakat bir o kadar da özgür, çok arkaik, fakat bir o kadar da çağdaş, çok ritüelci, fakat bununla birlikte çok da mistik, İncil'in paha biçilmez incisinin büyük bir kıymetle korunduğu Kilise, bazen bir toz tabakasının altında kalıp genellikle eylemde bulunmayı sağlayamadığını kanıtlayan, fakat yine de başka hiç kimsenin bilmediği şekilde Paskalya'nın mutluluğunun nasıl dile getirilebileceğini bilen Kilise."[108]

s. 176 Kuzey Amerika'da (ABD ve Kanada'da) üç milyondan fazla Ortodoks bulunmaktadır; bunlar kırktan fazla piskoposu ve yaklaşık 2.250 civarında mahalli papazlık bölgesi ile en az on beş farklı idari alana ayrılmıştır. Daha önce zikrettiğimiz gibi, Ruslar Amerika kıtasına gelen ilk Ortodokslardı. 1794'te Ladoga Gölü üzerinde bulunan Rus Valamo Manastırı'ndan bir grup keşiş ta-

---

[107] Bkz. s. 355.

[108] Bkz. Elisabeth Behr-Sigel, *Lev Gillet, A Monk of the Eastern Church* (Fellowship of St Alban and St Segius, Oxford 1999), s.129.

rafından, 1867'ye kadar Rus İmparatorluğunun bir parçası olan Alaska'da bir misyon birimi oluşturuldu. Onun üyelerinden biri olan Spruce Adası münzevisi Aziz Herman (ölümü 1836) yerli halk tarafından özellikle sevildi.

Alaska'daki misyoner çalışmaları ilk olarak, 1824'ten 1853'e kadar, başlangıçta papaz, sonrasında ise piskopos olarak Alaska'da çalışan Aziz Innocent (Veniaminov) tarafından sağlam bir temele oturtulmuştur. O yerlilerin adetlerine ve inançlarına yakınlık ve anlayışla ilgi gösterdi; onun bu alandaki yazıları hâlâ modern etnografya için temel kaynak durumundadır. O Aziz Cyril ve Aziz Methodius'un geleneğini takip ederek, İncilleri ve Liturjiyi kısa zamanda Aleutçaya* çevirdi. 1845'te Sitka'da bir papaz okulu açarak, yerli papazlar yetiştirmeye çalıştı. Aziz Innocent, muazzam fiziksel bir güce sahip bir adam ve yorulmak bilmez bir gezgin olarak çok uzak adalara tüm yıl süren çok zor misyon seyahatlerine çıktı, çoğu zaman fırtınalı denizlerde, kendisinin ifadesiyle "insanı ölümden kurtaracak küçük bir tahta parçasının bile olmadığı, sadece derilerin bulunduğu" yerlilerin dayanıksız kayıkları ile seyahat etti.

Bu arada on dokuzuncu yüzyıl ilerlerken -Grek, Slav, Romanyalı ve Arap kökenden- büyük sayılarda Ortodoks göçmen Amerika'nın doğu kıyı şeridine yerleşmeye başladı ve bu göçmen dalgası yavaş yavaş Batı'ya doğru yayıldı. 1891 ve müteakip yıllarda Aziz Alexis Toth'un (1854-1909) liderlik ettiği birçok doğu ritli Katolik, esas itibarıyla Roma Katolik hiyerarşisi papazların evliliği ile ilgili uygulamayı sürdürmelerine müsaade etmediği için Rus Ortodoks Başpiskoposluğunun idaresine katıldı. Rus Başpiskoposluğu, dokuz yıl Kuzey Amerika'da (1898-1907) bulunan Moskova'nın müstakbel patriği Aziz Tikhon'un idaresi altında gittikçe artan bir biçimde çok uluslu bir karakter edinmeye başladı ve 1904'te bir Suriyeli olan Raphael (Hawaweeny) Arap Ortodokslar ile ilgilenmesi için yardımcı piskopos olarak takdis edildi. Tikhon ayinlerde İngilizce'nin kullanılmasını teşvik etti ve başta I. F. Hapgood tarafından hazırlanan meşhur *Ayin*

* Alaska yöresindeki Aleut adaları dili (ç).

*Kitabı* olmak üzere, İngilizce tercümelerin yayımlanmasını destekledi.

I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar Rus Başpiskoposluğu s. 177 Kuzey Amerika'daki örgütlü tek Ortodoks varlığıydı ve Ortodoks mahalli cemaatlerinin çoğu, etnik kökenleri ne olursa olsun kendilerine kol kanat germesi hususunda Rus Başpiskoposu'na ve onun yardımcılarına başvuruyordu. Her ne kadar bu düzenleme hiçbir zaman Fener Patrikliği ve Yunanistan Kilisesi tarafından kabul edilmediyse de kanonik ve örgütsel birlik *fiili* olarak var oldu. Fakat 1917 devriminden sonra yoğun bir kafa karışıklığı dönemi ortaya çıktı. Ruslar birbiriyle ihtilaflı gruplara bölündü, bununla birlikte çoğunluk Metropolia içerisinde kaldı.[109] 1922'de ayrı bir Grek Ortodoks başdiyosezi oluşturuldu ve sırası gelince diğer ulusal gruplar da aynı şeyi yaparak kendi diyosezlerini oluşturdular. Böylece dışarıdan gözlemleyenler kadar Amerikan Ortodokslarının kendilerini de şaşkınlığa düşüren bir durum olan mevcut çoklu "idari yapılar" ortaya çıktı.

Günümüzde Kuzey Amerika'daki en büyük Ortodoks grup, yaklaşık 475 yerel cemaat topluluğuyla Grek Başpiskoposluğudur. Bu grup 1920'lerde iç ayrışmalar sebebiyle zayıflamış, 1931-1948 yılları arasında Başpiskopos, sonrasında da Fener Kilisesi'ne Patrik olan Athenagoras tarafından yeniden organize edilmiş ve birleştirilmiştir. 1959-1996 yılları arasında Başpiskoposluk bölgesinin lideri olan Başpiskopos Iakovos Ortodoksluğun Amerikan kamuoyu tarafından geniş ölçüde tanınması ve saygı duyulması için herkesten daha çok gayret göstermiştir. Grek başpiskoposluğundan sonra sayı bakımından en büyük olan, eskiden Rus Metropolia'sı olup şimdi çok uluslu bir karaktere sahip olan, başlıca liturjik dilin İngilizce olduğu ve içerisinde birçok mühtedi ruhbanın yer aldığı OCA'dır. Üçüncü büyük grup son zamanlara kadar Metropolit Philip'in dinamik liderliğinde bulunan Antakya Patrikliği'ne bağlı Antakya Başpiskoposluğudur. O (metropolit), 1986'da Peter Gillquist'in liderlik ettiği "Evanjelik Ortodoks Kilisesi" adlı bir grup eski Protestanı Orto-

---

[109] Bkz. ss. 200-204.

doksluğa kabul etti. Kanada'da yaşayan en kalabalık Ortodoks grup, uzun yıllar boyunca kanonik açıdan yalnızlaşan ve 1991'de Ekümenik Patrikliğe (Fener Patrikliği'ne) bağlanan Ukraynalılardır.

Amerika'daki Ortodoksların on teoloji okulu bulunmaktadır: Bunlardan en çok tanınanları New York'un dış kısımında Crestwood'da bulunan OCA'ya ait St Vladimir's ve Boston Brookline'de bulunan Grek Başpiskoposluğuna bağlı Holy Cross'tur. Bunlardan ilki *St Vladimir's Theological Quarterly*, ikincisi ise *The Greek Orthodox Theological Review*'i yayımla- s. 178
maktadır. Kuzey Amerika'da son on yılda* görevde olan Ortodoks teologlar şunlardır: OCA'ya mensup Başpiskopos Peter (l'Huillier), St Vladimir's teoloji okulundan Peder Thomas Hopko, Peder John Breck ve Peder John Erickson, Antakya Başpiskoposluğundan Peder Joseph Allen, Grek Başpiskoposluğu'ndan Pittsburglu Piskopos Maximos ve Holy Cross'a mensup Peder Stanley Harakas.

Ortodoks manastır hayatı, Kuzey Amerika'nın bütününü çorak bir arazi gibi verimsiz buldu. Eğer Studiumlu Aziz Theodore "keşişler Kilise'nin güç kaynağı ve temelleridir"[110] demekte haklıysa Amerikan Ortodoksluğunda manzara endişe vericidir. En sağlam manastır yaşamı, en önemlisi New York, Jordanville'deki beraberinde bir papaz okulunun da olduğu Holy Trinity (Kutsal Teslis) Manastırı ile ROCOR'a aittir. OCA, Pennsylvania South Canaan'da bulunan ve beraberinde bir papaz okulunun da bulunduğu Aziz Tikhon's adlı köklü bir manastıra sahiptir. 1990'ların başlarında, Grek Başpiskoposluk bölgesinde önceden Athos'taki Philotheou Manastırı'nın başkeşişi olan Peder Ephraim tarafından -çoğunluğu kadınlar için olan- on altı kadar küçük topluluk kurulmuştur.

---

* Bu bilgiler elinizdeki kitabın 2015 yılında yapılan son baskısına eklendiği için yazarın "son on yıl" ifadesi ile 2005-2015 arası bir dönemi kast ettiği anlaşılmaktadır (ç).

[110] *Little Catecheses* 114: ed. J. Cozza-Luzi, *Nova Patrum Bibliotheca* 9 (Roma 1888), s. 266.

Avustralya'daki Ortodoks göçmenleri Kuzey Amerika'dakinden çok daha yakın tarihlidir ve Avustralya'daki Ortodoks mahalli papazlık bölgelerinin (cemaatlerinin) çoğu II. Dünya Savaşı'ndan bu yana kurulmuştur. Grek Başpiskoposluğu 121'den fazla mahalli papazlık bölgesi ve Sydney'deki bir teoloji fakültesiyle en büyük grubu oluşturmaktadır. Aynı zamanda burada genellikle ROCOR'a bağlı birçok Rus yerel papazlık bölgesi ve Antakya Patrikliği idaresinde kayda değer bir Arap topluluk bulunmaktadır.

Batı'da Ortodoksların karşısına iki temel problem çıkmıştır. Bunlardan birincisi, ilk nesil Ortodoks göçmenlerden, Batı'da doğup büyüyen ikinci nesil Ortodokslara geçişten kaynaklanan sorundur. İlk nesil göçmenler inançlarını yerine getirme konusunda her zaman aktif olmasalar da, çoğunlukla ölene kadar Ortodoks Hıristiyan oldukları bilincini muhafaza etmişlerdir. Peki, ikinci neslin durumu nedir? Onlar Ortodoks miraslarına sadık mı kalacaklar yoksa bu miraslarına karşı kayıtsız bir şekilde büyüyüp etraflarındaki batılı seküler topluma mı benzeyecekler? Göçmenlerin büyük çoğunluğunun I. Dünya Savaşı'ndan önce
s. 179 geldikleri Kuzey Amerika'daki çoğu Ortodoks grup ilk nesilden ikinci nesile olan bu önemli kültürel dönüşümden zaten geçmiştir; bu geçişte devasa kayıplar olmuş, ancak yine de Ortodoksluk hayatta kalmıştır. Ancak Batı Avrupa ve Avustralya'daki göçmenlerin büyük çoğunluğu II. Dünya Savaşı'ndan sonra gelmiştir ve dönüşüm henüz tamamlanmamıştır.

Dönüşüm gerçekleşirken tüm Ortodoks grupların müstakbel ruhbanlarını anavatanlarından "hazır" halde ithal edilen papazlardan ziyade, Batı'da doğup yetişen genç Ortodokslardan almaları hayati derecede önemlidir. Liturjik ibadetlerde büyük ölçüde yerel dilin -İngilizce, Fransızca, Almanca vesaire- kullanılması gerektiği hâlâ oldukça önemlidir. Aksi takdirde gençler, Hıristiyan inancının vaazından ziyade, "eski ülkenin" kültür ve dilini devam ettirmeyle ilgilenenen bir Kilise tarafından yabancılaştırılarak uzaklaştırılacaklardır. Ne yazık ki, ulusal miraslarını koruma konusunda kaygılı olan Batı'daki Ortodoks yetkililer Kilise ayinlerinde bulundukları ülkenin yerel dilini kullanma konu-

sunda genellikle yavaş davranmaktadırlar. Şimdilerde Kuzey Amerika'da OCA'da, Antakya Başpiskoposluğu'nda ve birçok Grek yerel papazlık bölgesinde İngilizce oldukça yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Ancak Britanya'da Grek mahalli papazlık bölgelerinin çoğunda İngilizce neredeyse hiç kullanılmamaktadır.

Ortodoks Diyasporasının karşılaştığı ikinci açık problem ise onun farklı idari alanlara bölünmüş olmasıdır. Bu durum, tarihi bakış açısından anlaşılabilir olsa da, hem Batı'daki Ortodoks Kilisesi'nin kendi üyeleri arasında liderlik ve hizmet çalışmalarına hem de dış dünya nezdinde Batı Ortodoksluğu'nun örnekliğine büyük zarar vermektedir. Din sınıfından olmayan halk ve ruhbanlar giderek artan bir hayal kırıklığı ile şunları sormaktadır: Ne zaman *gözle görünür bir biçimde* bir bütün olacağız? Ortodoksluğun *evrenselliğine* daha etkili bir biçimde nasıl tanıklık edebiliriz? Tüm Batı ülkelerinde piskopos komitelerinin oluşturulmasıyla küçük bir başlangıç yapılmıştır. Örneğin, Amerika kıtasında 1960'da "Amerika'daki Kanonik Ortodoks Piskoposların Daimi Konferansı"(SCOBA) kurulmuş, ancak bu, Ortodoks birliğine başlangıçta kendisinden umulduğu kadar olumlu katkıyı sağlamakta başarısız olmuştur. Yerel düzeyde ise, ABD'nin her yerinde piskoposluk idari alanlarının sınırları arasında dostluk ve işbirliği kurmaya çabalayan halktan ve ruhbanlardan oluşan faal Ortodoks Hıristiyan Kardeşlikler bulunmaktadır. Benzer çalışma s. 180
Fransa'da Ortodoks Kardeşliği, Britanya'da ise Aziz Vaftizci Yahya Ortodoks Kardeşliği (cemiyeti) tarafından yapılmaktadır. Halka dayanan bu tür teşkilatların muhtemel katkı potansiyelleri oldukça büyüktür; çünkü en nihayetinde idrak edildiği gibi Batı'daki Ortodoks birliği, muhtemelen Pan-Ortodoks konferansların kararları vasıtasıyla pek de yukarıdan, tepeden değil, Tanrı'nın halkının karşılıklı sevgisi ve birliğe yönelik kutsal beklentisi sayesinde tabandan gelecektir.

Batı Ortodoksluğunda özel olarak bahsedilmesi gereken bir başka husus daha vardır; bu da sınırlı ve geçici olmasına rağmen, (Doğu-ritli Katolikliğin muadili, ancak tersi biçimde) Batı ritli bir Ortodoksluğun mevcudiyetidir. Hıristiyan tarihinin ilk bin

yılında, Doğu ve Batı ayrışmasından önce Batı; Bizans ritinden farklı, ancak yine de tamamiyle ortodoks olan kendi liturjilerini (ayin ve ibadet külliyatlarını) kullandı. İnsanlar "Ortodoks Liturjisi" dediklerinde, sıklıkla kastettikleri şey aslında *Bizans* Liturjisi'dir. Ancak biz sadece o doğruymuş gibi konuşmamalıyız, çünkü ayrışma öncesi döneme dayanan eski Roma, Galya, Kelt ve İberya liturjileri ortodoksluk çerçevesi içerisinde yer almışlardır. Batı ritli Ortodoks yerel papazlık bölgeleri, hem yaklaşık 10.000 üyesi ile ABD'de Antakya Başpiskoposluğunda hem de Fransa Katolik-Ortodoks Kilisesi olarak bilinen çok faal bir grup olarak Fransa'da bulunmaktadır. Bu sonuncusunun kökeni, Liberal Katolik Kilisesi tarafından piskopos olarak kutsanmış olan eski Roma Katolik papazı Louis-Charles Winnaert'ın (1880-1937) takipçileriyle birlikte Paris'te Moskova Patrikliği'ne kabul edildiği 1937 yılına kadar uzanır.[111] Patrik *vekili* Metropolit Sergius'un özel kararı ile bunların Batı riti kullanmaya devam etmelerine izin verildi. Winnaert'in halefi -1964'te Piskopos Jean de St-Denys olarak takdis edilen- Peder Evgraph Kovalevsky (1905-1970) Bizans unsurlarını da içeren eski Galya riti temelli bir liturji geliştirdi. Bu Fransız hareketi şimdiki lideri Piskopos Germain idaresinde diğer Ortodoks Kiliseler ile birlik içinde olmayı sonlandırdı; dolayısıyla onun geleceği problemli-
s. 181 dir. Britanya'da da ROCOR'un önderliği altında bulunan bazı küçük Batı-ritli topluluklar bulunmaktadır.

Yabancı bir çevrede küçük bir azınlık olan Batı'daki Ortodokslar için varlığını devam ettirmek bile genellikle zor bir mücadeleydi. Ancak en azından onların bir kısmı sadece hayatta kalmanın ötesinde, daha büyük bir zorlukla mücadele etmek zorunda olduklarının farkına vardılar. Onlar Ortodoksluğun gerçekten doğru evrensel inanç olduğuna inanıyorlarsa, o zaman etraflarındaki Ortodoks olmayan çoğunluk ile irtibatlarını kesmemeli, aksine bir görev ve öncelik olarak Ortodoksluklarını (inançlarını) diğerleri ile paylaşmalıdırlar. Şüphesiz ki, Tanrı'nın

[111] Winnaert Ortodoks Kilisesi'ne kabul edildiğinde onun sadece bir papaz olarak görev yapacağı açıkça belirtilmiştir; bu yüzden onun Liberal Katolikler tarafından piskopos olarak takdis edilmesinin geçerliliği şüpheli görülmüştür.

yirminci yüzyılda Ortodoksların tüm Batı'ya dağılmasına izin vermesi tesadüf değildir. Bu dağılma tesadüfi ve trajik olmak şöyle dursun, tam tersine bizim "*kairos*"umuzu yani, bizim fırsat anımızı oluşturmaktadır. Eğer bu *kairos*u gerektiği şekilde değerlendireceksek biz Ortodoksların hem kendi Ortodoks mirasımızı daha derinlemesine anlamaya hem de Batılı çağdaşlarımız tarafından dini ve seküler alanlarda neler söylendiğini daha mütevazı şekilde dinlemeye ihtiyacımız vardır.

Ortodoksluğun karşılıklı iletişim eksikliği sıkıntısı çektiği yer sadece Batı değildir. Uzun zamandan beri tüm farklı patriklikler ve otosefal Kiliseler, genellikle kendi hataları olmadan, birbirlerinden çok fazla izole olmuştur. Bazen Kilise liderleri arasındaki düzenli mektuplaşmalar, tek resmi iletişim kanalını oluşturmuştur. Bugün bu izolasyon hâlâ devam etmektedir, ancak daha yakın işbirliği için artan bir istek bulunmaktadır. Dünya Kiliseler Konseyi'ne Ortodoks katılımı burada rolünü oynamıştır; Dünya Kiliseler Konseyi'nin büyük toplantılarında Ortodoks delegeler çoğu kez kendilerinin tek bir sesle konuşacak hazırlıkta olmadıklarını tespit etmiştir. Bunlar kendi kendilerine, "biz Ortodoksları, Dünya Kiliseler Konseyi'nin bir araya getirmesi niçin gereksin ki; niçin biz kendimiz, ortak sorunlarımızı tartışmak için hiç bir araya gelmeyelim ki?" diye sormuştur. Pan-Ortodoks işbirliğinin acil ihtiyacı özellikle gençlik hareketleri tarafından hissedilmiş ve 1953'de kurulan uluslararası gençlik organizasyonu Syndesmos tarafından bu konuda değerli bir iş yapılmıştır.

İşbirliği girişimlerinde başı çeken bir rol doğal olarak Ortodoks Kilisesi'nin en üst düzey din adamı olan Ekümenik Patrik (Fener Patriği) tarafından icra edildi. I. Dünya Savaşı'ndan sonra İstanbul Patrikliği, bütün Ortodoks Kilisesi'nin katılacağı bir s. 182
"Büyük Konsil" toplamayı tasarladı ve buna yönelik ilk adım olarak konsile yönelik gündemi hazırlayacak olan bir "ön toplantı" için plânlar yapıldı. Ortodokslar arası bir hazırlık komitesi 1930'da Athos Dağı'nda toplandı, fakat "ön toplantının" kendisi, büyük oranda Türk hükümetinden kaynaklanan engellemeye bağlı olarak hiçbir zaman gerçekleşmedi. 1950'lerde Ekümenik

Patrik Athenagoras bu fikri canlandırdı ve tekrarlanan ertelemelerden sonra, nihayet bir Genel Ortodoks Birliği (Pan-Orthodox) Konferansı Eylül 1961'de Rodos'ta toplandı. 1963 ve 1964'te Rodos'ta başka konferanslar da düzenlendi; bu tarihten sonra ise Ortodokslar arası konferanslar ve komisyonlar düzenli olarak Cenevre'de toplandı. Şayet "Büyük ve Kutsal Konsil" sonunda toplanırsa onu karşılayan en ciddi meseleler, bu tartışmalı konu ile ilgilenme konusunda yaygın bir isteksizlik olsa da, Batı'daki Ortodoks bölünmüşlüğü, Ortodoksluğun diğer Hıristiyan Kiliseler ile olan münasebeti, yani Hıristiyan birliği ve Ortodoks ahlaki öğretilerinin modern dünyaya uygulanması olacaktır.

## MİSYONLAR

Ortodoksluk, genellikle misyoner bir Kilise olmayı başaramadığı için eleştirilmektedir ve bu suçlamada bir gerçeklik payı bulunmaktadır. Ancak Slavların Cyril ve Methodius ve onların şakirtleri vasıtasıyla ihtidasını etraflıca düşündüğümüzde, Bizans'ın aynı dönemdeki Kelt veya Roma Hıristiyanlığı'nın elde ettiğinden kesinlikle aşağı olmayan misyonerlik başarıları elde ettiğini iddia edebileceği kabul edilmelidir. Türk idaresi altındaki Grek ve Arapların herhangi bir misyonerlik faaliyetinde bulunması tabii ki engellendi, ancak Rus Kilisesi, on dokuzuncu yüzyılda Rus İmparatorluğundaki Hıristiyan olmayan pek çok halk arasında misyon faaliyetlerini geniş ölçüde devam ettirdi.[112] Bu misyonerlik programının tümü komünizm idaresinde önlendi, ancak bu misyonerlik faaliyetleri şimdilerde sınırlı ölçüde yeniden başlatıldı.

Rus misyonerleri 1917'den önce Rusya'nın dışında, sadece daha önce bahsetmiş olduğumuz Alaska'ya değil, fakat Çin, Ja-
s. 183 ponya ve Kore'ye de yayılmıştır. Rus misyonerlerinin önceliklerinden biri, nereye giderlerse gitsinler, mümkün olan en kısa sürede yerli bir ruhban sınıfını oluşturmaktı. Çin misyonunun kökeni on yedinci yüzyılın sonlarına kadar dayanır, bununla birlikte on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar sistematik bir çalışma

112 Bkz. ss. 144-145.

oluşmamıştır. 1901'deki Boxer Ayaklanmasında* yaklaşık dört yüz Çinli Ortodoks şehit oldu. Çin Ortodoks Kilisesi 1957'de özerk olduğunda, burada iki Çinli piskopos ve yaklaşık 20.000 inanır bulunmaktaydı, ancak Kızıl Muhafızların 1966'daki baskısı Çin Ortodoksluğunu neredeyse tamamen yeraltına itti. Günümüzde birkaç yerde yaşlı Çinli papazlar tarafından Evharistiya ayini icra edilmektedir, ancak burada hayatta kalan piskopos bulunmamakta ve geriye çok az sayıda inanır kalmıştır.

Japon Ortodoks Kilisesi, modern dönemlerin Hıristiyan topluluklarındaki en iyi misyonerlerden biri olan Aziz Nicholas (Kassatkin) (1836-1912) tarafından kuruldu. O, 1861'de Hakodate'deki Rus Konsolosluğu'na şapel papazı olarak gönderilince, o sıralarda misyoner faaliyetler Japon yasaları tarafından kesin bir şekilde yasaklanmış olmasına rağmen, daha başlangıçtan kendisini Japonlar arasında Hıristiyan imanını vaaz etme işine adamaya karar verdi. İlk mühtedisini 1868'de vaftiz etti ve ilk Japon rahibi 1875 yılında takdis edildi. O 1912 yılında öldüğünde, Japonya'da otuz beş Japon papaz ve yirmi iki diyakosun hizmet ettiği 33.017 üyeden oluşan 266 cemaat vardı. İki Dünya Savaşı arasında kayıplar yaşandı, ancak şimdilerde burada iki piskopos ve yaklaşık kırk papaz ile birlikte yaklaşık 25.000 inanır bulunmaktadır. Japon Kilisesi, kendisinin anası konumunda olan Rus Kilisesinin manevi koruması altında özerk bir konumdadır.

1898'de Rus din adamları tarafından kurulan Kore Misyonu, 1950'lerde neredeyse son bulmuş, ancak 2008'e kadar Kore'de piskopos olarak görev yapan Grek keşişi, Başrahip Sotirios (Trambas) liderliğinde 1980'lerde tekrar canlanmıştır. Şimdilerde burada yediyi aşkın mahalli papazlık bölgesi, bir papaz okulu ve iki manastır bulunmaktadır. 1980'lerde İstanbul Fener Patrikliği'nin himayesi altında Endonezya, Filipinler, Hong Kong ve Güney Bengal'de (Hindistan'da) da misyoner faaliyetleri başlamıştır.

---

* Batı'nın Çin topraklarında mevcut olan ekonomik ve siyasal etkisini yok etmek ve Çin'deki bütün yabancıları ülkeden atmak amacıyla başlatılan halk ayaklanmasıdır (ç).

Asya'daki bu Ortodoks misyonları yanında, Kenya, Uganda ve Tanzanya'da oldukça canlı bir Afrika Ortodoks Kilisesi vardır. Başlangıcından itibaren tamamen yerli olan Afrika Ortodoksluğu, geleneksel Ortodoks ülkelerindeki misyonerlerin tebliği vası-
s. 184 tasıyla değil, fakat Afrikalılar arasında kendiliğinden oluşan bir hareketten doğmuştur. Afrika Ortodoks hareketinin kurucuları iki yerli Ugandalı olan Rauben Sebanja Mukasa Spartas (1899'da doğmuş, 1972'de piskopos olmuş, 1982'de ölmüştür) ve onun arkadaşı Obadiah Kabanda Basajjakitalo'ydu. Bunlar aslen Anglikan olarak yetişmiş ve 1920'lerde, bir Ortodoks ile temas kurmanın neticesinde değil, fakat kendi okumaları ve araştırmaları sonucunda Ortodoksluğa ihtida etmişlerdi. Başlangıçta Rauben ve Obadiah ABD'de çıkan ve "Ortodoks" unvanını kullanmakla birlikte doğru ve tarihsel Ortodoks birliğiyle gerçek bağı olmayan "Afrika Ortodoks Kilisesi" adlı organizasyonla ilişki kurdukları için, ilk zamanlar Uganda Ortodoksluğu'nun kanonik durumu bir nebze belirsizdi. 1932'de bunların her ikisi de bu Kilise'nin başpiskoposu olarak bilinen Alexander tarafından rahip olarak takdis edildiler, fakat aynı yılın sonuna doğru bunlar "Afrika Ortodoks Kilisesi'nin" belirsiz statüsünün farkına vardılar, bunun üzerine bu Kilise ile bütün ilişkilerini kestiler ve İskenderiye Patrikliği'ne yanaştılar. Fakat ancak 1946'da, Rauben İskenderiye'yi şahsen ziyaret ettiğinde, Patrik Uganda'daki Afrika Ortodoks cemaatini resmen tanıdı ve onu kesin biçimde kendi idaresi altına aldı.

Rauben ve Obadiah yeni keşfettikleri imanlarını Afrikalı kardeşlerine büyük bir şevkle vaaz ettiler ve bu hareket büyük bir hızla yayıldı. Bunun bir nedeni, Ortodoks misyonerlerin çok eşliliği reddetmesine rağmen, uygulamada, hali hazırda çok hanımla evli olanlara yönelik davranışlarında Avrupalı misyonerlerden daha az katı olmalarıydı. İşin içinde siyasi sebepler de yer almaktaydı; Kenyalı Ortodokslar, Kenya 1959'da bağımsızlığını kazanmadan önce Mau Mau gibi Afrika Özgürlük hareketleri ile sıkı ilişki içerisindeydi. Ortodoks Hıristiyanlığın, Afrikalılar nazarındaki apaçık çekiciliklerinden biri de onun koloniyel bağlarla

ilişkisinin olmamasıydı.[113] Bağımsızlığı müteakip Ortodoks misyonuna yönelik desteğin büyük bir kısmı azaldı. Ancak son zamanlarda Afrika Ortodoksluğu daha iyi organize olmuş ve bir kez daha büyümeye başlamıştır. Bazı gözlemciler Kenya'daki Ortodoks sayısını 70.000 ila 250.000 arası, Uganda'dakilerin sayısını ise 30.000 olarak tahmin etmektedirler; ancak Grek Ortodoks kaynaklar tüm doğu Afrika'daki yerli Ortodoks sayısının çok daha az, yaklaşık 40.000 kadar olduğunu belirtmektedirler. s. 185
1992 yılında Uganda'da on dokuz, Kenya'da altmış bir ve Tanzanya'da yedi yerli rahip bulunmaktaydı. 1982'de kurulan Nairobi'deki Ortodoks Teoloji Okulu'nda yaklaşık elli öğrenci bulunmaktadır.

Afrika Ortodoksluğu'nun kendiliğinden gelişmesi hem Yunanistan hem de Kuzey Amerika'daki Grek Ortodokslar üzerinde büyük etki uyandırmıştır ve Kilise'nin misyonerlik boyutundan doğrudan haberdar olmalarını sağlamıştır. Rauben Spartas'ın 1959'da Yunanistan'ı, Afrikalı Ortodoks Piskopos Theodore Nankyamas'ın ise 1965'de ABD'yi ziyareti, birçok mahalli papazlık bölgesinin -özellikle de genç grupların- dua ve ekonomik yardım taahhütleri ile oldukça etkili olmuştur. Bu şekilde Afrikalı Ortodoksların Grek Ortodoksluğu'na katkılarının aldıklarından daha fazla olduğu savunulabilir.

Günümüzde her Hıristiyan topluluk ağır problemlerle karşı karşıyadır, fakat Ortodokslar muhtemelen çoğundan daha büyük güçlüklerle karşı karşıyadırlar. Çağdaş Ortodoksluk'ta "başarısızlığın zahiri görünümü altındaki zaferi, zayıflık ortamında icrada bulunan Tanrı'nın gücünü sezmek, tarihî realite içindeki doğru Kiliseyi tanımak" daima kolay değildir.[114] Fakat onun apaçık zayıf yönleri bulunmasına rağmen, aynı zamanda pek çok hayat işareti de vardır. Kilise liderlerinin komünist idare altındaki tavizleri her ne olursa olsun, Ortodoksluk aynı zamanda sayısız şehit ve iman savunucusu yetiştirmiştir. Komünizmin yıkılmasını takip eden oldukça istikrarsız bir ortamda sadece tedirginlik

---

[113] Bu kısmın arka planı için bkz. F. B. Welbourn, *East African Rebels,* (London 1961).

[114] V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church,* s. 246.



için değil, fakat büyük umutlar için de sebepler vardı. Ortodoks manastır hayatının çöküşü Kutsal Dağ'da çarpıcı bir biçimde tersine döndü ve Athos muhtemelen daha geniş çaplı bir manastırsal yeniden dirilişin kaynaklarını sağlayacaktır. Ortodoksluğun manevi hazineleri -örneğin *Philokalia* ve İsa Duası- unutulmak şöyle dursun, kullanılmakta ve gittikçe daha çok kıymete binmektedir. Ortodoks teologlar sayıca azdır, fakat bunların bazıları -genellikle irtibatta oldukları Batılı kişilerin uyarıcı etkisiyle- kendi teolojik miraslarındaki unutulmuş, fakat hayati unsurları yeniden keşfetmektedirler. Basiretsiz bir ulusalcılık Kilise'yi işlerinde engellemektedir, fakat ara sıra da olsa işbirliği girişimleri
s. 186 vardır. Misyonlar hâlâ çok küçük ölçektedir, fakat Ortodoksluk bunların önemi konusunda artan bir bilinçlilik göstermektedir. Eğer biz Ortodokslar gerçekçi ve dürüst olursak Kilisemizin mevcut durumu hakkında kendimizi hoşnut veya muzaffer hissetmemiz oldukça güçtür. Yine de birçok problemine ve sergilenen beşeri kusurlara rağmen, Ortodoksluk aynı zamanda geleceğe güven ve ölçülü bir iyimserlikle bakabilir.

İKİNCİ BÖLÜM

# İNANÇ VE İBADET

# 10 s. 189

# Kutsal Gelenek: Ortodoks İnancının Kaynağı

Emanetı koru.

*I. Timoteosa, 6/20*

Gelenek Kilise'deki Kutsal Ruh'un yaşamıdır.

*Vladimir Lossky*

## GELENEĞİN DERUNİ ANLAMI

İskenderiye, Antakya ve Kudüs'ün Arap Müslümanlar tarafından ele geçirilmesi, Kiev'in Moğollarca yakılması, İstanbul'un iki defa yağmalanması ve Rusya'daki Ekim Devrimi gibi bir dizi ani sarsıntı Ortodoks tarihinin zahiri görünümünde derin izler bırakmıştır. Ancak bu hadiseler, Ortodoks dünyasının dış görünümünü değiştirmekle birlikte, Ortodoks Kilisesi'nin deruni devamlılığını hiçbir zaman bozmamıştır. Ortodoksluk ile karşılaştığında bir yabancıyı etkileyen ilk şey, genellikle onun kadim görünümü ve apaçık değişmemişliğidir. Ortodokslar hâlâ ilk Kilise'de olduğu gibi üç defa suya daldırarak vaftiz etmekte, hâlâ bebekleri ve küçük çocukları kutsal komünyonu almaya getirmekte; Evharistiya uygulamasında diyakos hâlâ -kilise girişinin kıskançlıkla korunduğu ve Hıristiyan ailesi (cemaati) üyeleri dışında hiç kimsenin aile ibadetine katılamadığı ilk günleri hatırlatan tarzda- "Kapılar! Kapılar!" diye haykırmakta ve kredo hâlâ hiçbir ilave yapılmaksızın okunmaktadır.

Bunlar Ortodoks hayatının her yönüne nüfuz eden hususların, sadece birkaç zahiri örneğidir. Günümüzde Kiliseler arasında yapılan toplantılarda Ortodokslardan, Kiliseleri'nin ayırt edici hususiyetlerini özetlemeleri istendiğinde, onlar genellikle s. 190
tam olarak onun değişmezliğine, geçmişe sadık kalma konusundaki kararlılığına ve eski dönemlerin Kilisesi ile *canlı bir devamlılık* anlayışına işaret etmektedirler. On sekizinci yüzyılın başın-

da Doğulu patriklikler de ekümenik konsillerin üslubunu hatırlatan sözlerle Non-Jurorlara tam olarak aynı şeyleri söylemişlerdir:

> Rabb'in doktrinini bozulmaksızın muhafaza eder ve onun bize tevdi ettiği inanca sağlam bir biçimde yapışırız, onu bir kraliyet hazinesi olarak lekeden ve eksiklikten beri tutarız ve paha biçilemez bir anıt olarak *ona ne en ufak bir şey ekler ne de ondan herhangi bir şeyi eksiltiriz.*[115]

Bu devamlılık içinde yaşama fikri, Ortodokslar için bir tek kelimede özetlenmiştir: *Gelenek!* Şamlı Yahya "Atalarımızın koymuş olduğu ebedi sınırları değiştirmeyiz, bilakis *biz geleneği, devraldığımız gibi koruruz*"[116] diye yazmıştır.

Ortodokslar daima gelenek hakkında konuşur. Peki, onlar bu kelimeyle neyi kast eder? Gelenek, genel olarak atalardan, sonraki nesillere devreden bir görüşü, inancı veya âdeti ifade eden kavram olarak anlaşılır. Bu durumda Hıristiyan geleneği de, İsa Mesih'in havarilere bildirdiği ve havariler zamanından beri Kilise içerisinde nesilden nesile devrolunan inanç ve uygulamadır.[117] Fakat bir Ortodoks Hıristiyan için gelenek, bundan daha somut ve daha özellikli bir şey ifade eder. Buna göre gelenek, Kitabı Mukaddes'in kitapları demektir, kredo demektir, ekümenik konsillerin kararları ve Kilise Babaları'nın yazıları demektir; Kilise hukuku, ayin kitapları, kutsal ikonalar demektir. Aslında o, Ortodoksluğun çağlar boyunca geliştirdiği doktrin sistemi, Kilise idaresi, ibadet, sanat ve maneviyat demektir. Günümüzün Ortodoks Hıristiyanları kendilerini, geçmişten devralınmış olan bir büyük mirasın varisleri ve koruyucuları olarak görür ve bu mirası bozulmadan geleceğe aktarmanın kendilerinin görevleri olduğuna inanırlar.

s. 191 Kitabı Mukaddes'in geleneğin bir kısmını oluşturduğuna dikkat edilmelidir. Bazen gelenek "Mesih'in, yakın şakirtleri tarafından yazılara kaydedilmeyen, sözlü öğretisi olarak" da tanım-

---

115 1718 Mektubu, G. Williams, *The Orthodox Church of the East in the Eighteenth Century*, s. 17.

116 *On Icons*, II, 12 (P. G. XCIV, 1297 B).

117 I. Korintoslulara, XV / 3'teki Pavlus'un ifadesiyle karşılaştırınız.

lanır. Sadece Ortodoks olmayanlar değil, fakat pekçok Ortodoks yazar da kutsal metinleri ve geleneği iki farklı şey, Hıristiyan inancının iki farklı kaynağı olarak telakki eden bu konuşma biçimini benimsemiştir. Fakat kutsal metinler geleneğin *içinde* varolduğu için gerçekte sadece bir kaynak vardır. Bu ikisini ayırmak ve birbiriyle tezat kılmak ikisinin de aynı olduğu düşüncesini zayıflatmaktadır.

Ortodokslar geçmişten gelen bu mirasa hürmet ederken aynı zamanda geçmişten alınan her şeyin eşit değerde olmadığının da tam anlamıyla bilincindedirler. Geleneğin muhtelif unsurları arasında biricik üstünlük Kitabı Mukaddes'e, kredoya, ekümenik konsillerin doktrinel tanımlamalarına aittir; Ortodokslar bu şeyleri mutlak ve değişmez, iptal edilemez veya yeniden düzenlenemez şeyler olarak kabul etmektedirler. Geleneğin diğer kısımları ise tam olarak aynı otoriteye sahip değildir. Jassy (Yaş) veya Kudüs konsillerinin kararları İznik Kredosu ile aynı düzeyde değildir, aynı şekilde Athanasius'un veya Yeni Teolog Symeon'un yazıları da Aziz Yuhanna İncili ile eşit öneme sahip değildir.

Geçmişten alınan her şey eşit değerde olmadığı gibi geçmişten alınan her şey doğru olmak zorunda da değildir. 257 Kartaca Konsili'nde piskoposlardan birinin ifade ettiği gibi "Rab ben gerçeğim dedi, ben geleneğim demedi."[118] "Gelenek" ile "gelenekler" arasında bir fark vardır; geçmişin naklettiği birçok gelenek, halisane (yahut halisane olmayan) beşeri ve arızi kanaatlerdir, fakat bunlar, Hıristiyan mesajının temeli olan tek Geleneğin gerçek bir parçası değildir.

Geçmişi sorgulamak kesinlikle gereklidir. Bizans'ta ve Bizans sonrası dönemde Ortodokslar, geçmişe yönelik tutumlarında genellikle eleştirel olmaktan uzak kalmışlar, bunun neticesi de durgunluk olmuştur. Günümüzde bu eleştirel olmayan tutum artık daha fazla sürdürülemez. Bilimin yüksek standartları, Batı Hıristiyanlarıyla giderek artan temaslar, sekülerizm ve ateizmin baskıları, günümüzün Ortodokslarını, miraslarını daha yakından

[118] The Opinions of the Bishops on the Baptizing of Heretics, 30.

tetkik etmeye ve Gelenek ile gelenekler arasındaki ayrımı daha
s. 192 dikkatli bir biçimde yapmaya zorlamıştır. Ayrıştırma görevi hiç kolay değildir. "Eski İnanırlar" ve "Yaşayan Kilise" gibi grupların çıkışlarındaki hatalara benzer hatalardan kaçınmak zorunludur; bu gruplardan biri, geleneklerde ne varsa değiştirmemenin sıkıntısını çektiği katı bir muhafazakârlığa, diğeri ise Geleneği zayıflatan manevi tavizlere düşmüştür. Yine de bazı görünür dezavantajlarına rağmen günümüz Ortodoksları, doğruyu ayırt etme konusunda, seleflerine oranla muhtemelen daha iyi bir konumdadırlar ve genellikle kendi miraslarında nelerin vazgeçilmez olduğunu gittikçe daha net bir biçimde anlamalarına yardımcı olan da onların Batı ile olan temaslarıdır.

Geçmişe yönelik gerçek Ortodoks sadakati, daima *yaratıcı* bir sadakat olmalıdır; çünkü gerçek Ortodoksluk, kabul edilmiş formülleri, bu formüllerin özünde yatan gerçeği anlamaya çaba göstermeden papağan gibi tekrar eden kısır bir "tekrar teolojisi" ile asla tatmin olamaz. Geleneğe sadakat, hakkıyla anlaşıldığında, uzak geçmişteki bir çağın kabul edilmiş hikmetini pasif bir biçimde nakletme süreci gibi mekânik birşey değildir. Bir Ortodoks düşünür geleneği *içeriden* görmeli, onun ruhunun içine dalmalı, Geleneğin anlamını keşifçi, cesur ve hayal gücü yüksek bir yaratıcılık ile tekrar tecrübe etmelidir. Gelenek içerisinde yaşamak için, bir doktrin sistemine sadece entelektüel bir onay vermek yeterli değildir, çünkü gelenek, soyut bir öneriler serisinden daha fazla bir şeydir; o bir yaşamdır, Kutsal Ruh'ta Mesih'le şahsi olarak karşılaşmadır. Gelenek sadece Kilise tarafından muhafaza edilmez, o aynı zamanda Kilise'de yaşar; o, Kilise'deki Kutsal Ruh'un hayatıdır. Geleneğe ilişkin Ortodoks telakkisi statik değil, fakat dinamiktir, geçmişin ölü bir kabulü değil, fakat mevcut zamanda Kutsal Ruh'un canlı bir keşfidir. Gelenek içten değişimsiz iken (çünkü Tanrı değişmez), geçmişi devre dışı bırakmadan sürekli olarak ona ilaveler yapan yeni şekilleri alır. Ortodokslar genellikle doktrinel formülasyon dönemi tümüyle sona ermiş gibi konuşur, ancak durum öyle değildir. Belki de içinde yaşadığımız bu günlerde yeni ekümenik konsiller

düzenlenecek ve imanın yeni ifade biçimleriyle gelenek zenginleştirilecektir.

Geleneğin yaşayan bir şey olduğu fikri George Florovsky tarafından mükemmel bir biçimde şöyle ifade edilmiştir:

> Gelenek; Kutsal Ruh'un, onun sona ermeyen vahyinin ve iyi haberler telkin etmesinin şahididir... Geleneği kabul etmek ve anlamak için Kilise'de yaşamalıyız, Rabb'in s. 193
> oradaki inayet bahşedici varlığının bilincinde olmalı, orada Kutsal Ruh'un nefesini hissetmeliyiz... Gelenek sadece koruyucu, muhafazakâr bir prensip değil, esas itibarıyla gelişme ve yenilenme prensibidir... Gelenek sadece sözlerin hatıraları değil, Kutsal Ruh'un sürekli kalıcılığıdır.[119]

*Gelenek (Kutsal) Ruh'un şahididir.* Mesih'in deyişiyle "Hakikat Ruh'u geldiğinde size daima doğruluk yolunda rehberlik edecektir" (Yuhanna, XVI/13). Ortodoksların geleneğe içten bağlılıklarının temelini oluşturan bu ilahi vaattir.

## DIŞ UNSURLAR

Şimdi geleneğin ifadesini bulduğu farklı zahiri unsurları sırasıyla ele alalım:

(1) *Kitabı Mukaddes*

(a) *Kitabı Mukaddes ve Kilise.* Hıristiyan Kilisesi, bir kutsal metin Kilisesi'dir; Ortodoksluk buna, eğer daha fazla değilse bile, en az Protestanlık kadar kesin bir biçimde inanır. Kitabı Mukaddes Tanrı'nın insanlığa vahyinin yüce ifadesidir ve Hıristiyanlar daima "kitap halkı" olmalıdır. Fakat Hıristiyanlar kitap halkı ise Kitabı Mukaddes de halkın kitabıdır; o, Kilise'nin *üstünde* konuşlanmış bir şey olarak değil, bilakis Kilise'nin *içinde* yaşayan ve anlaşılan bir şey olarak algılanmalıdır (işte bu nedenle kutsal metin ve gelenek birbirinden ayrılmamalıdır). Kitabı

---

[119] George Florovsky, "The Catholicity of the Chruch", *Bible, Church, Tradition*, ss. 46-47. Bunu yazarın yine aynı ciltte, sayfa 105-120 arasında yer alan "Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers", adlı makalesi ve Ouspensky ile Lossky'nin kaleme aldığı *The Meaning of Icons* adlı eserde V. Lossky'e ait "Tradition and Traditions", ss. 13-24 adlı makale ile karşılaştırınız. Bu üç esere de çok şey borçluyum.

Mukaddes, nihai otoritesini Kilise'den alır, çünkü temelde hangi kitapların kutsal metinlerin bir parçası olacağını kararlaştıran Kilise idi; ayrıca kutsal metinleri yetkiyle yorumlayabilecek olan da sadece Kilise'dir. Kitabı Mukaddes'te kendi başlarına anlaşılmaktan çok uzak olan birçok ifade vardır ve bireysel okuyucular
s. 194 -ne kadar samimi olurlarsa olsunlar- kendi bireysel yorumlarına güvendikleri takdirde hata yapma tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Nitekim Philip, Etiyopyalı hadıma "Okuduğun şeyi anlıyor musun?" diye sormuş, hadım ise ona şu şekilde cevap vermiştir: "Birisi bana rehberlik etmezse nasıl anlayayım ki?" (Resullerin İşleri, VIII/30-31). Ortodokslar kutsal metinleri okurken Kilise'nin rehberliğini kabul ederler. Bir mühtedi de Ortodoks Kilisesi'ne kabul edildiğinde şu şekilde söz verir: "Kutsal metinleri, bizlerin annesi olan Doğu'nun kutsal evrensel Ortodoks Kilisesi tarafından yapılıp benimsenen yoruma uygun olarak kabul edecek ve anlayacağım."

(b) *Kitabı Mukaddes Metni: Kitabı Mukaddes'e Yönelik Tenkitçilik.* Ortodoks Kilisesi, Hıristiyanlığın geri kalan kısmıyla aynı Yeni Ahit'e sahiptir. Eski Ahit olarak da güvenilir kaynak telakki ettiği, Yahudi kutsal kitabının Septuagint adıyla bilinen eski Grekçe çevirisini kullanır. Bu metnin, İbranice orijinalinden farklılaştığı noktalarda (ki bu sık sık olmaktadır) Ortodokslar Septuagint'teki bu değişikliklerin Kutsal Ruh'un ilhamıyla yapıldığına ve bunun Tanrı'nın devam eden vahyinin bir parçası olarak kabul edilmesi gerektiğine inanır. En iyi bilinen örnek İşaya VII/14'dür, burada İbranice metin "*genç bir kadın* hamile kalacak ve bir oğul doğuracak" derken, Septuagint bunu "Bir *bakire* hamile kalacak" şeklinde tercüme eder; bu türden başka örnekler de bulunmaktadır. Yeni Ahit, Eski Ahit'in bu iki versiyonunun farklılaştığı durumlarda Septuagint'in metnine uyar (Matta, I/23).

Eski Ahit'in İbrani versiyonu otuz dokuz kitap içerir. Septuagint ise buna ilave olarak İbranice nüshada olmayan ve Ortodoks Kilisesi'nde "Deutero Kanonik Kitaplar" olarak bilinen

on tane daha kitabı içerir.[120] Jassy (Yaş) (1642) ve Kudüs (1672) konsillerinde bunlar, "kutsal metinlerin gerçek bölümleri" olarak ilan edilmiştir; bununla beraber günümüzdeki Ortodoks âlimlerinin çoğu Athanasius ve Jerome'un görüşlerini takip ederek, Deutero Kanonik Kitapları, Kitabı Mukaddes'in bölümleri olmakla birlikte Eski Ahit'in geri kalan kısmına oranla daha alt bir konumda telakki eder.

Hıristiyanlığın, adil şekilde yapılan bir araştırmadan korka- s. 195
cak herhangi bir şeyi yoktur. Ortodoksluk, Kilise'yi kutsal metinlerin yetkili yorumlayıcısı olarak kabul ederken Kitabı Mukaddes'in eleştirel ve tarihsel olarak çalışılmasını yasaklamaz, bununla birlikte Ortodoks bilim adamları günümüze kadar bu alanda dikkati çeker bir şey yapmamışlardır.

(c) *İbadette Kitabı Mukaddes.* Bazen Ortodoksların, Kitabı Mukaddes'e Batılı Hıristiyanlardan daha az önem verdiği düşünülür. Oysa gerçekte, Ortodoks ayinlerinde kutsal metinler sürekli okunur. Bu çerçevede her hafta sabah ve akşam ibadetlerinde ayin için belirlenmiş Mezmurların tümü okunur, Lent döneminde ise bu Mezmurlar, haftada iki kez okunur.[121] Ayrıca Eski Ahit'ten başka birtakım kısımlar da birçok bayram arifesinin akşam ibadetlerinde ve Lent döneminin hafta içi günlerde öğlen ve akşam vakti ibadetlerinde okunur (ancak Evharistiya'da Eski Ahit okumalarının olmaması üzüntü vericidir). İncil okumaları Pazar ve bayramlardaki sabah ibadetlerinde zirveye erişir; Evharistiya'da (Yuhanna'nın Vahyi hariç) bütün Yeni Ahit

---

[120] Deutero-kanonik kitaplar Batı'da genellikle "Apokrifa" olarak adlandırılır. Sözkonusu eserler şunlardır: 1. Ezra (diğer adıyla 3. Ezra), Tobit, Yudit, 1., 2., ve 3. Makkabiler, Süleyman'ın Hikmeti, Eklesiyastikus (diğer adıyla Sirak), Baruk, Yeremya'nın Mektubu. Bazı Ortodoks Kitabı Mukaddes nüshaları aynı zamanda 4. Makkabiler'i de içermektedir. Bu eserlerin hepsi *The New Oxford Annotated Bible With the Apocrypha, Expanded Edition: Revised Standard Version,* ed. Herbert G. May and Bruce M. Metzger (New York 1977) adlı eserin İngilizce tercümesinde bulunabilir.

[121] Bu, ayin kitapları tarafından konmuş bir kuraldır. Pratikte mahalli kiliselerin çoğunda sabah (matins) ve akşam ibadetleri (vespers) günlük olarak değil, sadece hafta sonları ve bayramlarda ifa edilir, hatta o günlerde bile maalesef ayin için belirlenmiş Mezmurlardaki (Psalter) pasajlar genellikle özetlenir veya daha kötüsü tamamen atlanır.

okunsun diye (Lent dönemi içindeki hafta içi günler hariç) yılın her gününe özel bir Mektup ve İncil tahsis edilir. Akşam ibadetlerinde *Nunc Dimittis**, sabah ibadetlerinde ise *Magnificat*** ve *Benedictus**** ile birlikte Eski Ahit ilahileri okunur; Rabb'in (İsa'nın) Duası ise her ayinde okunur. Kutsal metinlerden çıkarılmış bu özel parçalar yanında her ayinin bütün metnine kutsal kitabın dili yoğun biçimde serpiştirilmiştir, bu kapsamda Liturji Eski Ahit'ten 98, Yeni Ahit'ten ise 114 alıntı ihtiva etmektedir.[122]

Ortodoksluk; kutsal kitabı Mesih'in bir sözlü ikonası olarak telakki eder, yedinci ekümenik konsil, kutsal ikonaların ve İncil kitaplarının aynı şekilde hürmet görmesi gerektiği hükmünü koymuştur. İncil kitabı her kilisede sunaktaki şeref yerine sahiptir; o, Evharistiya ile Pazar ve bayram günlerindeki sabah ibadetlerinde törenle taşınır; müminler onu öper ve önünde yere kapanır. Ortodoks Kilisesi'nde Tanrı'nın Kelamı'na böylesine saygı gösterilir.

s. 196 (2) *Yedi Ekümenik Konsil: İman Esasları (Kredo)*

Ekümenik bir konsilin doktrinel tanımlamaları yanılmazdır. Bu nedenle Ortodoks Kilisesi'nin nazarında, kutsal kitap ile birlikte yedi ekümenik konsilin iman beyanları daimi ve değiştirilemez bir otoriteye sahiptir.

İmanla ilgili bütün ekümenik beyanların en önemlisi her Evharistiya icrasında ve aynı zamanda günlük olarak gece yarısı ayininde ve günün son duasında okunan veya terennüm edilen

---

* Bebek İsa'yı gören Simeon'un okuduğu ilahi bkz. Luka, II/29-32 (ç).

** Luka İncili'ne göre İsa'nın annesi Meryem, İsa'ya hamileyken, kendisi gibi hamile olan akrabası Elizabet'i ziyarete gitmiş ve onu selamlayınca Elizabet'in karnındaki çocuk sevinçle sıçramıştır. Bunu üzerine Elizabet Meryem'in karnındakini "Rab" olarak tanımlayıp Meryem'i övmüş, Meryem de Luka, I/46-55 arasında yer alan hamd ifadelerini dile getirmiştir. Latince "Magificat anime mea Dominum" (Ruhum Rabb'i yüceltir) ifadeleriyle başlayan bu ilahiyi Batı Kilisesi akşam ibadetinde, Ortodoks Kilisesi ise sabah ibadetinde okur (ç).

*** Vaftizci Yahya'nın doğumu üzerine babası Zekeriya'nın okuduğu Luka İncili I/68-79 arasında yer alan şükür ilahisidir. Ortodoks Kilisesi'nde sabah ibadetlerinde okunur (ç).

[122] P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, s. 241, 96 numaralı not.

*İznik-İstanbul Kredosu'dur.* Batı tarafından kullanılan diğer iki Kredo, "*Havariler Kredosu*" ve "*Athanasiuscu (Athanasius'a ait) Kredo*" İznik'le aynı otoriteye sahip değildir, çünkü bunlar ekümenik bir konsil tarafından beyan edilmemişlerdir. Ortodokslar Havariler Kredosu'na, kadim bir iman beyanı olarak hürmet gösterir ve onun öğretisini kabul eder; fakat o, doğulu patrikliklerin ayinlerinde hiç kullanılmayan, sadece Batı'ya ait vaftizle ilgili yerel bir kredodur. Aynı şekilde "Athanasiuscu Kredo" da Ortodoks ibadetinde kullanılmaz, fakat bazı zamanlar (*filioque*'siz olarak) *Horologion*'a* basılır.

(3) *Sonraki Konsiller*

Gördüğümüz gibi Ortodoks doktrininin formülasyonu, yedinci ekümenik konsille sona ermemiş ve 787'den sonra Kilise'nin kendi düşüncesini ifade ettiği iki ana yol olmuştur. Bunlar: (1) Yerel Konsiller (yani bir veya daha fazla patriklik veya otosefal Kilise'nin üyelerinin katıldığı, ancak bir bütün olarak evrensel Ortodoks Kilisesi'nin tümünü temsil etme iddiaları olmayan konsiller) tarafından yapılan tanımlamalar; (2) bireysel olarak piskoposlar tarafından yayınlanan inanca dair mektup veya beyanlar. Genel konsillerin doktrinel kararları yanılmaz iken yerel konsillerin veya bireysel olarak piskoposların bu hususta söyledikleri her zaman için yanlışa düşme ihtimalini taşımaktadır. Ancak bu tür kararlar Kilise'nin geri kalan kısmının tümü tarafından kabul edilirse o zaman bunlar evrensel otoriteye (yani ekümenik bir konsilin doktrinel beyanlarının sahip olduğuna benzer bir evrensel otoriteye) kavuşurlar. Ekümenik bir konsilin doktrinel kararları revize edilemez veya düzeltilemez, sadece bir bütün olarak kabul edilmesi gerekir. Oysa Kilise, yerel konsillerin kararlarını kabulde genellikle seçici olmuştur; örneğin on yedinci yüzyıl konsillerinin imanla ilgili kararlarının bir kısmı Ortodoks Kilisesi'nin tümü tarafından kabul edilmiş, bir kısmı ise bir yana bırakılmış veya düzeltilmiştir.

---

* Ortodoks Kilisesi'nde yıl boyunca yapılan kilise ibadetinin tekrarlanan kısımlarını içeren liturjik kitap (ç).

s. 197 Aşağıdakiler, 787'den bu tarafa başlıca Ortodoks doktrinel beyanlarıdır:

1. Aziz Photius'un Genelge Mektubu (867).
2. Michael Cerularius'un Antakyalı Peter'e Birinci Mektubu (1054).
3. Hesychast İhtilaflarıyla İlgili 1341 ve 1351 İstanbul Konsilleri'nin Kararları.
4. Efesli Aziz Mark'ın Genelge Mektubu (1440-1441).
5. İstanbul Patriği Gennadius Tarafından Yapılan İman Beyanı (1455-1456).
6. II. Jeremias'ın Lutheranlara Yanıtları (1573-1581).
7. Metrophanes Kritopoulos Tarafından Yapılan İman Beyanı (1625).
8. Moghilalı Peter'in Yaptığı ve sonradan gözden geçirilmiş haliyle Ortodoks Beyanı (1642'de Jassy Konsili tarafından onaylandı).
9. Dositheus'un İman Beyanı (1672'de Kudüs Konsili tarafından onaylandı).
10. Ortodoks Patriklerin Non-Jurorlara Cevapları (1718, 1723).
11. Ortodoks Patriklerin Papa IX. Pius'a Cevabı (1848).
12. İstanbul Sinodu'nun Papa XIII. Leo'ya Cevabı (1895).
13. İstanbul Patrikliği'nin Hıristiyan Birliği ve "Ekümenik Hareket" Hakkındaki Genelge Mektupları (1920, 1952).[123]

(4) *Babalar*

Konsillerin tanımlamaları, daha geniş biçimde Babalar bağlamında ele alınmalıdır. Fakat tıpkı yerel konsil kararları karşısında olduğu gibi Babaların söyledikleri hususunda da Kilise seçici konumdadır; Kilise Babası da olsa bireysel olarak yazarlar bazen hataya düşer ve bazen birinin dediği diğerinin dediğiyle tezat teşkil eder. Kilise babalarına ait değerli unsurların değersiz olandan ayrıştırılması gerekir. Ortodokslar sadece Babaları bilip

[123] 1 ile 9 arasında zikredilenler, *Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition,* (ed.) Jaroslav Pelikan - Valerie Hotchkiss (New Haven/London 2003), vol. 1'de bulunabilir; 11. madde için bkz. *Creeds and Confessions,* vol. 3.

onlardan alıntı yapmamalı, fakat aynı zamanda Babaların ruhunun derinliklerine inerek "Babaların zihniyetini (patristik zihni- s. 198
yeti)" elde etmeli ve Babalara sadece geçmişin kalıtları olarak değil, fakat yaşayan ve çağdaş şahitler olarak muamele etmelidirler.

Ortodoks Kilisesi Babaları önem sırasına göre sıralamak şöyle dursun, onların tam olarak kimler olduğunu vasıflamaya bile teşebbüs etmemiştir. Fakat o dördüncü yüzyılın yazarlarına, özellikle de "Üç Büyük Üst Düzey Din Adamı" olarak adlandırdığı Büyük Basil'e, (Ortodoks dünyasında Teolog Gregory olarak bilinen) Nazianzuslu Gregory'e ve Altınağızlı Yahya'ya özel bir hürmet göstermektedir. Ortodoksluğun nazarında "Babalar Çağı" beşinci yüzyılda sona ermedi, çünkü Maximus, Şamlı Yahya, Studiumlu Theodore, Yeni Teolog Symeon, Gregory Palamas, Efesli Mark gibi sonraki birçok yazar da aynı şekilde "Baba"dır. Gerçekten de "Babalara", tamamen geçmişe ait olan kapalı bir külliyat halkası olarak bakmak tehlikelidir, çünkü bizim kendi dönemimiz de yeni bir Basil veya Athanasius'u yetiştirebilir. Daha başka Babaların olamayacağını söylemek, Kutsal Ruh'un Kilise'yi terk ettiğini ima etmektir.

(5) *Liturji*

Ortodoks Kilisesi Katolik Kilisesi'nde olduğu kadar resmi dogmatik tanımlamalar yapmaya meyyal değildir. Fakat bazı inançların Ortodoksluk tarafından dogma olarak ilan edilmemiş olması sebebiyle bunların Ortodoks geleneğinin bir parçası değil, sadece şahsi bir görüş meselesi olduğu sonucuna ulaşmak yanlış olacaktır. Bazı doktrinler, hiçbir zaman resmi olarak tanımlanmamakla birlikte, yine de Kilise tarafından deruni bir kanaat ve tartışmasız bir oybirliğiyle benimsenmiş ve bunlar açık bir formülasyon kadar bağlayıcı olmuştur. Aziz Basil "Bazı şeyleri yazılı öğretiden alırız, diğerlerini bize bir gizem içinde ulaşan havarisel gelenekten alırız ve dindarlık için bunların her ikisi de aynı güce sahiptir"[124] demiştir.

---

[124] *On the Holy Spirit*, XXVII (66).

Bize "bir gizem içinde ulaşan" bu deruni gelenek, her şeyden çok Kilise ibadetinde muhafaza edilmiştir. *Lex orandi lex credendi:* inancımız ibadetimizde ifadesini bulur. Ortodoksluk Evharistiya ve diğer sakramentler hakkında, gelecek dünya, Tanrı'nın Annesi (Meryem), azizler ve ölmüş olan müminler hak-
s. 199 kında az sayıda açık tanım yapmıştır; dolayısıyla bizim bu hususlardaki inancımız esas itibarıyla ayinlerde kullanılan dualarda ve ilahilerde bulunmaktadır. Geleneğin bir parçası olan, sadece ayinin *sözleri* de değildir, vaftiz sularına daldırma, yağla yapılan muhtelif yağlamalar, istavroz çıkarma vb. gibi muhtelif *hareketlerin* ve *eylemlerin* tümü özel birer anlam taşımaktadır ve yine hepsi sembolik veya dramatik bir biçimde imanın hakikatlerini ifade etmektedirler.

(6) *Kilise Hukuku*

Ekümenik konsiller; doktrinel tanımlamalardan başka Kilise organizasyonu ve disipliniyle ilgili olan *kanunları* da tanzim etmiştir; diğer kanunlar ise yerel konsiller ve bireysel olarak piskoposlar tarafından yapılır. Theodore Balsamon, Zonaras ve diğer Bizanslı yazarlar, bu kanun koleksiyonlarını, açıklamaları ve yorumlarıyla derlemişlerdir. Bunlardan 1800'de basılmış olan standart çağdaş Yunanca yorum *Pedalion* ("Dümen") yorulmak bilmez aziz, Kutsal Dağlı (Athoslu) Nicodemus'un eseridir.

Ortodoks Kilisesi'nin hukuku Batı'da çok az çalışılmıştır ve bunun bir sonucu olarak da Batılı yazarlar bazen Ortodoksluğu, neredeyse zahiri nizamnamesi olmayan bir yapı gibi görme yanlışına düşmektedirler. Aksine Ortodoksluğun yaşamında genellikle büyük bir katılık ve titizlikle işleyen pek çok kural bulunmaktadır. Bununla birlikte kanunların birçoğunun günümüzde uygulanmasının zor veya imkânsız olduğu ve büyük oranda kullanım dışı kaldığı itiraf edilmelidir. Şayet yeni bir genel konsil düzenlenirse bu konsilin başlıca görevlerinden birinin de hukuku yeniden gözden geçirmek ve ona açıklık kazandırmak olması oldukça iyi olacaktır.

Konsillerin doktrinel tanımlamaları, kanunların iddia edemeyeceği türden mutlak ve değiştirilemez bir geçerliliğe sahiptir; çünkü doktrinel tanımlamalar ezeli ebedi gerçeklerle ilgile-

nir, kanunlar ise şartların sürekli değiştiği ve bireysel durumların sonsuz derecede çeşitli olduğu Kilise'nin dünyevi hayatıyla ilgilenir. Yine de Kilise'nin kanunlarıyla dogmaları arasında hayati bir bağ vardır; Kilise hukuku, dogmayı her Hıristiyan'ın günlük hayatındaki pratik durumlara basit bir biçimde uygulama girişimidir. Böylece kanunlar, göreceli bir anlamda kutsal geleneğin bir parçasını oluşturur.

(7) *İkonalar*

Kilise'nin geleneği sadece ibadetin sözleriyle veya ibadette sergilenen hareketler ve davranışlarla değil, fakat aynı zamanda s. 200
sanat aracılığıyla, yani kutsal ikonaların desen ve renkleriyle de ifade edilir. Bir ikona, ona bakan kişide gerekli duyguları uyandırmak için tasarlanmış basit bir dinî resim değildir; o Tanrı'nın bize ifşa olduğu yollardan biridir. Ortodoks Hıristiyan, ikonalar vasıtasıyla ruhani dünyadan bir görünüm elde eder. İkona geleneğin bir parçası olduğu için, ikona yapıcıları onu kendi arzularına göre uyarlama veya icatlarda bulunma özgürlüğüne sahip değildir; çünkü onların eseri, onların kendi estetik duygularını değil, fakat Kilise'nin zihniyetini yansıtmalıdır. Tabii ki sanatsal bir ilham devre dışı bırakılmaz, fakat bu, tayin edilmiş kurallar içerisinde değerlendirilmelidir. İkona yapıcılarının iyi sanatçılar olmaları önemlidir, fakat onların geleneğin ruhuna uygun yaşayan ve kendilerini günah itirafı ve kutsal komünyon vasıtasıyla işlerine hazırlayan samimi Hıristiyanlar olması daha da önemlidir.

Yukarıda zikrettiğimiz kutsal metinler, konsiller, babalar, liturji, kanunlar, ikonalar gibi şeyler zahiri bir bakış açısından Ortodoks Kilisesi'nin geleneğini oluşturan temel unsurlardır. Bu şeyler ayrılamaz ve birbirine tezat teşkil edemez, çünkü bunların tümü vasıtasıyla konuşan aynı Kutsal Ruh'tur ve bunlar birlikte her parçanın diğerlerinin ışığında anlaşıldığı tek bir bütün oluştururlar.

Bazen, on altıncı yüzyılda Batı Hıristiyanlığının bölünmesinin altında yatan sebebin, Orta Çağ'ın geç dönemlerinde teoloji ile mistisizmin, liturji ile kişisel tapınmanın arasında bulunan ayrılık olduğu söylenmiştir. Ortodoksluk, kendi açısından daima

bu tür bir ayrılıktan kaçınmaya çalışmıştır. Ortodoks teolojisinin mistik olduğu doğru bir ifadedir; nasıl ki teolojiden ayrılan mistisizm subjektif ve sapkın hale gelirse aynı şekilde teoloji de mistik olmadığı zaman çorak bir skolastisizme ve salt bir "akademik" çalışmaya dönüşür.

Teoloji, mistisizm, maneviyat, ahlaki kurallar, ibadet, sanat bütün bu şeyler ayrı kompartımanlarda tutulmamalıdır. Doktrin ibadete dönüşmedikçe anlaşılamaz; Evagrius, "bir teolog nasıl dua edeceğini bilen kimsedir; ruhen ve hakikaten dua eden kimse, tam da bu davranışla bir teologdur"[125] demiştir. Doktrin ibadete dönüşüyorsa aynı zamanda yaşama da yansıması gerekir;
s. 201 Aziz Maximus'un ifade ettiği gibi amelsiz teoloji, şeytanların teolojisidir.[126] İtikat sadece onu yaşayanlara aittir. İman ve sevgi, teoloji ve yaşam ayrılmazdır. Bizans liturjisinde itikat şu sözlerle takdim edilir: "Birbirimizi sevelim ki tek bilinçle teslisin; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un özde bir ve bölünmez olduğunu ikrar edebilelim." Bu, Ortodoksların geleneğe yönelik tutumunu bihakkın izah eder. Birbirimizi sevmezsek Tanrı'yı da sevemeyiz ve eğer Tanrı'yı sevmezsek gerçek bir iman ikrarında bulunamaz ve geleneğin deruni ruhuna erişemeyiz, çünkü Tanrı'yı bilmenin, O'nu sevmekten başka bir yolu yoktur.

---

125 On Prayer, 60 (P. G. LXXIX, 1180B).
126 Letter 20 (P. G. XCI, 601C).

# 11
# Tanrı ve İnsanoğlu

s. 202

Tanrı sınırsız sevgisiyle, kendisi ne ise bizi de o yapmak için, biz ne isek o oldu.

*Aziz Irenaeus* (ölümü 202)

## TESLİSTE TANRI

Rus düşünür Feodorov, "Bizim sosyal programımız teslistir" demiştir. Ortodoksluk kutsal teslis doktrininin, uzman âlimlere tahsis edilmiş "yüksek teolojinin" bir parçası olmadığına, bilakis onun her Hıristiyan için canlı, *pratik* ehemmiyeti olan bir şey olduğuna çok tutkulu bir biçimde inanır. Kitabı Mukaddes'in öğretisine göre insan, Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır ve Hıristiyanlara göre Tanrı teslis demektir; dolayısıyla ancak teslis dogmasının ışığında kim olduğumuzu ve Tanrı'nın, bizim ne olmamızı istediğini anlayabiliriz. Bizim özel hayatımız, kişisel ilişkilerimiz ve bir Hıristiyan cemiyeti oluşturmayla ilgili bütün planlarımız, doğru bir teslis teolojimize bağlıdır. Bu nedenle de "teslis ile Cehennem arasında başka seçenek bulunmaz."[127] Bir Anglikan yazarın ifade ettiği gibi: "Bu doktrinde, Greko-Romen dünyasını ihtida ettirmeye giden balıkçılar* aracılığıyla Tanrı hakkında düşünmenin yeni bir yolu özetlenmiştir. Bu, insan düşüncesinde kurtarıcı bir devrimi belirtir."[128]

---

[127] V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, s. 66.

* Matta İncili IV/18-22 ifadelerinden de anlaşılacağı gibi İsa'nın havarileri genellikle Taberiye Gölü'nde balıkçılıkla meşgul olan kimselerdi ve bu kişiler İsa'dan sonra Hıristiyan öğretisini dünyanın değişik yerlerine yaymışlardır (ç).

[128] D. J. Chitty, "The Doctrine of the Holy Trinity told to the Children", *Sobornost*, 4: 5 (1961), s. 241.

Ortodoks Tanrı doktrinindeki temel unsurlar, daha önce, s. 203 bu kitabın birinci bölümünde zikredilmişti, bu nedenle bunlar burada sadece kısaca özetlenecektir:

(1) *Tanrı mutlak manada aşkındır.* "Bütün yaratılanlar içinden tek bir şeyin bile yüce tabiatla en küçük bir ortaklığı veya ona yakınlığı olmamıştır ve olmayacaktır."[129] Ortodoksluk bu mutlak aşkınlığı, kendi etkili "olumsuzlama yöntemiyle", yani "apophatic"* teolojiyi kullanarak muhafaza eder. Olumlu yahut bir başka ifadeyle "cataphatic"** teoloji, yani "olumlama yolu" olumsuz dilin kullanılmasıyla daima dengelenmeli ve sahih hale getirilmelidir. Bizim Tanrı hakkındaki -O'nun iyi, bilge, adil vb. vasıflarda olduğu- şeklindeki pozitif ifadelerimiz ifade edebildikleri kadarıyla doğrudur, ancak bunlar, tanrılığın derunî tabiatını yeterli derecede layıkıyla açıklayamaz. Şamlı Yahya, bu olumlu ifadelerin, "Tanrı'nın tabiatını değil, fakat O'nun tabiatının çevresindeki şeyleri" ifşa edeceğini söylemiştir. "*Yani* bir Tanrı'nın olduğu açıktır; fakat öz ve tabiat olarak O'nun *ne* olduğu, tamamıyla idrakımızın ve bilgimizin ötesindedir."[130]

(2) *Tanrı, mutlak aşkın olmakla birlikte, yaratmış olduğu dünyadan kopuk değildir.* Tanrı yarattıklarının üstünde ve dışındadır, ancak O aynı zamanda âlemin içinde bulunur. Çok kullanılan bir Ortodoks duasının ifade ettiği gibi: Tanrı "her yerdedir ve her şeyi doldurur." Bundan dolayı Ortodoksluk Tanrı'nın özü ile fiilleri arasında ayrım yapar, böylece hem ilahi aşkınlığı hem de ilahi içkinliği muhafaza eder; Tanrı'nın özü ulaşılmaz kalır, fakat O'nun fiilleri bize ulaşır. *Tanrı'nın kendisi olan* Tanrı'nın fiilleri, O'nun bütün mahlûkatına nüfuz eder; biz de bunları tanrılaştırıcı inayet ve ilahi ışık şeklinde tecrübe ederiz. Gerçekten de bizim Tanrımız kendisini saklayan bir Tanrı'dır, bununla birlikte O aynı zamanda faal olan bir Tanrı, somut hadiselere doğrudan müdahale eden tarihin Tanrı'sıdır.

---

[129] Gregory Palamas, *P. G.* CL, 1176C (65. sayfadan alıntılanmıştır).

* Tanrı'nın ne olmadığını olumsuz ifadelerle anlatma (ç).

** Tanrı'nın olumlu sıfatlarla ne olduğunun ifade edilmesi suretiyle bilinebileceği öğretisi (ç).

[130] On the Orthodox Faith, I, 4 (P. G. XCIV, 800B, 797B).

(3) *Tanrı, tesliste yer alan bir şahıstır.* Bu faal olan Tanrı sadece fiilleri olan bir Tanrı değil, fakat şahıs olarak da mevcut olan bir Tanrı'dır. İnsanlar ilahi fiillere iştirak ettiklerinde (pay aldıklarında) bir çeşit muğlâk ve tanımlanamayan bir kudret tarafından gark olunmuş değil, fakat bir şahısla karşı karşıya getirilmiş olmaktadır. Üstelik hepsi bu kadar da değildir; zira Tanrı s. 204
sadece kendi varlığında sınırlı olan bir tek şahıs değil, fakat O, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan oluşan ve bunlardan her birinin, daimi sevgi hareketi sebebiyle diğer ikisinde "bulunduğu" üç şahsın teslisidir. Tanrı sadece bir teklik değil, fakat bir beraberliktir (bütünlüktür).

(4) *Bizim Tanrımız Enkarne olan bir Tanrı'dır.* Bu Tanrı sadece fiilleri vasıtasıyla değil, fakat bizzat kendi şahsıyla insanlar arasına indi. Teslisin ikinci şahsı, "gerçek Tanrı'dan olan gerçek Tanrı", insan oldu; nitekim kutsal kitapta "Kelam beden hâlini aldı ve bizim aramızda yaşadı" (Yuhanna, I/14) denmektedir. Tanrı ile mahlûkatı arasında bundan daha yakın bir birliktelik olamazdı. Bu gerçekleşti ve Tanrı'nın bizzat kendisi, mahlûkatından biri hâline geldi.[131]

Diğer gelenekler içerisinde yetişenler, bazen Ortodoksların, negatif teolojiye yönelik vurgusunu ve Tanrı'nın özü ile fiilleri arasındaki ayrımını kabul etmekte zorlanırlar; Ortodokslar bu iki husus dışında, Tanrı doktrinleri hususunda, kendilerini Hıristiyan olarak adlandıranların çok büyük bir çoğunluğuyla hemfikirdir. Kadıköy karşıtları ve Lutheranlar, Doğu Kilisesi'nin üyeleri ve Roma Katolikleri, Kalvenistler, Anglikanlar ve Ortodokslar, bunların hepsi benzer şekilde üç şahıstaki tek Tanrı'ya ibadet eder ve Mesihi, Tanrı'nın enkarne olmuş oğlu olarak kabul eder.[132]

---

[131] Saydığımız bu dört husustan birincisi ve ikincisi için bkz. ss. 80-88; üçüncü ve dördüncü hususlar için de bkz. ss. 32-43.

[132] Son yüzyıllık dönemde "modernizmin" etkisiyle birçok Protestan, neredeyse teslis ve enkarnasyon doktrinlerini terk etmiştir. Bu nedenle ben burada Kalvenistlerden, Lutheranlardan ve Anglikanlardan bahsettiğimde, on altıncı yüzyıl Protestan formülasyonlarına hâlâ saygı duyanları kastediyorum.

Bununla birlikte üçlü Tanrı doktrininde Doğu ve Batı'nın birbirinden ayrıldığı bir husus vardır: o da *filioque* meselesidir. Biz bu tek kelimenin Hıristiyanlığın talihsiz parçalanmasında ne kadar belirleyici bir rol oynadığını daha önce görmüştük. Fakat *filioque*nin tarihsel olarak önemli olduğunu varsaysak bile, teolojik bakış açısından bu gerçekten bir sorun mudur? Günümüzde -birçok Ortodoks'u da hariç tutmayarak- insanların çoğu, ihtilafın tümünü öylesine teknik ve girift bulur ki, bunu tamamıyla anlamsız olarak devre dışı bırakmaya meyyaldir. Geleneksel Ortodoks teolojisi bakış açısından buna ancak tek cevap verilebilir: şüphesiz ki bu husus, teslisle ilgili teolojinin pek çok meselesi gi-
s. 205 bi teknik ve girifttir; fakat anlamsız değildir. Teslise inanç, Hıristiyan inancının tam kalbinde yer aldığı için, teslisle ilgili teolojideki en ufak bir farklılık, Hıristiyan hayatı ve düşüncesinin her yönü üzerinde yansımalar oluşturur. Bu nedenle *filioque* ihtilafıyla ilişkili bazı hususlara daha detaylı bir biçimde girelim.

*Üç şahısta bir öz.* Tanrı birdir ve Tanrı üçtür; kutsal teslis, farklılıkta birlik ve birlikte farklılık gizemidir. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh "özde birdir" *(homoousios)*, yine de her biri diğer ikisinden kişisel özellikleriyle ayrılır. "Tanrısallık ise bölünmezdir,"[133] çünkü ulûhiyeti oluşturan bu şahıslar "birleşmiştir, fakat karışmış değildir; ayrıdır lakin bölünmüş değildir;"[134] "hem ayrılık hem de birlik paradoksaldır."[135]

Teslisin ilk şahsının ayırt edici özelliği Babalık'tır; O kaynağını ve kökenini başka hiç bir şahıstan değil, yalnızca kendisinden alan, doğmamış bir varlıktır. İkinci şahsın ayırt edici özelliği Oğulluk'tur; Baba ile eşit ve O'nunla birlikte sonsuz olmasına rağmen, doğmamış yahut kaynaksız değildir, aksine o kaynağını ve kökenini Baba'dan almıştır; kredoda ifade edildiği gibi, "bütün çağlardan önce", ta ezelden beri doğmuş ve evlat edinilmiştir. Üçüncü şahsın ayırt edici karakteristiği ise ortaya çıkışıdır; Oğul gibi o da kaynağını ve kökenini Baba'dan alır; fakat ta

---

[133] Gregory of Nazianzus, *Orations*, XXXI, 14.
[134] John of Damascus, *On the Orthodox Faith*, I, 8 (P. G. XCIV, 809A).
[135] Gregory of Nazianzus, *Orations*, XXV, 17.

ezelden beri Baba'dan *çıktığı*, ancak evlat edinilmediği için O'nun Baba ile olan ilişkisi Oğul'unkinden farklıdır.

Batılıların teslis hakkındaki görüşlerinin Doğuluların görüşüyle çakışır gözüktüğü nokta tam da burasıdır. Roma Katolik teolojisine göre, örneğin Hippolu Aziz Augustine (360-430) veya Floransa Konsili (1438-1439) tarafından belirtildiği gibi, Kutsal Ruh, ta ezelden beri Baba'dan ve Oğul'dan çıkar *(filioque)*. Bu, Kutsal Ruh'un "iki kaynağı" doktrini olarak bilinir. Grek Babalar zaman zaman Kutsal Ruh'un Oğul *aracılığı* ile Baba'dan çıktığını -ki buna benzer bir üslup özellikle Nyssalı Aziz Gregory'de de görülmektedir- yahut onun Oğul *yoluyla* (Oğul'a bağlı olarak) Baba'dan çıktığını kabul etmeye meyyaldir; ancak s. 206
doğu Hıristiyanlığı Kutsal Ruh'un Oğul'dan çıktığını söylemeyi neredeyse daima reddetmiştir.

Peki, "çıkmak" terimiyle ne kastedilmektedir? Bu hakkıyla anlaşılmadıkça hiçbir şey anlaşılamaz. Kilise Mesih'in, birisi ezeli, diğeri ise zamanın belli bir noktasında olmak üzere iki doğumdan geçtiğine inanır. O, "bütün zamanların öncesinde" Baba'dan doğmuştur; Yahudiye kralı Herod ile Roma İmparatoru Augustus'un zamanında ise Bakire Meryem'den doğmuştur. Aynı şekilde Kutsal Ruh'un *ezeli çıkışı* ile onun dünyaya gönderilmesi, yani *dünyevî görevi* arasına da kesin bir çizgi çekilmelidir; bunlardan birincisi ta ezelden beri Tanrılık'ta (Tanrılık içinde) var olan sonsuz ilişkiyle alakalıdır, diğeri ise Tanrı'nın mahlûkat ile olan ilişkisiyle alakalıdır. Bu nedenle Batı, "Kutsal Ruh Baba'dan ve Oğul'dan çıkar", Ortodoksluk ise "O sadece Baba'dan çıkar" dediğinde, her iki taraf da teslisin mahlûkata yönelik harici hareketine değil, fakat tanrılıktaki bazı ezeli ilişkilere, dünyanın bile varlığından önce mevcut olan ilişkilere atıfta bulunmaktadırlar. Fakat Ortodoksluk Kutsal Ruh'un ezeli çıkışı hususunda Batı ile hemfikir değilken, Kutsal Ruh, dünyaya dair görevinin ilgilendirdiği kadarıyla Oğul tarafından gönderilmiştir ve gerçekten "o, Oğul'un Ruhu'dur" demek suretiyle Batı ile hemfikir olur.

Ortodoks bakış açısı, Mesih'in "Baba'dan *size göndereceğim* tesellici -*Baba'dan çıkan* hakikat Ruhu- geldiği zaman, be-

nim için o, şehadet edecektir." ifadelerini söylediği Yuhanna XV/26'ya dayandırılmaktadır. Mesih Kutsal Ruh'u gönderir, fakat Kutsal Ruh Baba'dan çıkar. Kitabı Mukaddes böyle öğretir, Ortodoksluk da böyle inanır. Ortodoksluğun öğretmediği ve Kitabı Mukaddes'in aslında söylemediği şey ise Ruh'un Oğul'dan çıktığıdır.

Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan ezelden çıktığı, Batılı tarz bir bakış açısıdır. Kutsal Ruh'un sadece Baba'dan ezelden çıktığı, Oğul tarafından ise dünyevî bir görevle görevlendirildiği anlayışı Aziz Photius tarafından Batı'ya karşı savunulan bir görüştür. Fakat -başta, 1283'ten 1289'a kadar İstanbul Patriği olan Kıbrıslı Gregory ve Gregory Palamas olmak üzere- on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllardaki Bizanslı yazarlar Doğu ve Batı arasındaki uçurumu kapatma çabasıyla Photius'tan biraz daha öteye gittiler. Onlar, Kutsal Ruh'un sadece, Oğul vasıtasıyla dünyevi bir görevi ifa ettiğini değil, fakat Oğul vasıtasıyla *sonsuz tezahü-*
s. 207 *rü* anlayışını da kabul etmeye razıydı. Photius Oğul ile Ruh arasında sadece dünyevi bir ilişkiden bahsetmişken, bunlar sonsuz bir ilişkiyi kabul etmiştir. Bununla birlikte iki Gregory de asıl konuda, yani Kutsal Ruh'un Oğul vasıtasıyla ortaya çıktığı, fakat Oğul'dan çıkmadığı hususunda Photius ile hemfikir olmuştur. Kutsal Ruh ezeli varlığını, kendi kişisel kimliğini Oğul'dan değil, yalnızca Baba'dan elde eder. Baba ulûhiyetin yegâne kökeni, kaynağı ve sebebidir.

Her iki tarafın benimsemiş olduğu bakış açısı, genel hatlarıyla böyledir. Şimdi de Ortodoksluğun, Batı'nın savunduğu, Kutsal Ruh'un hem Baba Tanrı hem de Oğul İsa olmak üzere iki kaynaktan çıktığı şeklindeki doktrine karşı itirazlarını ele alalım. Esasen günümüz Ortodoksluğunda bu probleme yönelik iki yaklaşım bulunmaktadır. *Filioque* meselesinde katı bir tutumu benimseyen "şahinler" iki kaynak doktrinini, Batılıların teslis açısından Tanrı doktrininde vahim sapmalara neden olan bir sapkınlık olarak değerlendiren Photius ve Efesli Mark'ı takip etmişlerdir. Bu katı görüşü benimseyen grubun yirminci yüzyıldaki önde gelen temsilcisi Vladimir Lossky daha da ileri gitmiş ve Batılı teslis doktrinindeki oransızlığın Kilise doktrininde oransızlığa

sebep olduğunu savunmuştur; ona göre, *filioque* ifadesi, Roma Katoliklerinin Papalık iddialarıyla sıkı bir şekilde ilişkilidir. Ancak modern dönem Ortodoks teologları arasında daha hoşgörülü yaklaşımı savunan "güvercinler" de bulunmaktadır. Onlar *filioque*nin Batı tarafından tek taraflı olarak kredo metnine eklenmesinden rahatsız olsalar da, Latinlerin iki kaynak doktrininin özü itibariyle heretik olduğunu düşünmezler. Ilımlı görüşü benimseyenler, *filioque* doktrininin ifadesinin bir nebze karmaşık ve yanlış yönlendirme potansiyelinin olduğunu, ancak Ortodoks tarzda yorumlanabilecek potansiyelinin de bulunduğunu iddia etmekte ve bunun bir dogma şeklinde olmasa bile, bir *theologoumenon*, yani teolojik bir görüş olarak kabul edilebileceğini savunmuşlardır.

Ortodoks düşünürlerin katı grubuna göre, *filioque* ya düalizme ya da yarı Sabellianizm'e neden olur.[136] Şayet Oğul da tıpkı Baba gibi bir *köken*, bir mebde veya tanrılığın kaynağı ise teslisте iki bağımsız kaynak, iki ayrı mebde mi vardır? Tabii ki Latinlerin görüşü bu olamaz, çünkü bu, iki Tanrı'ya inanmaktan farksız olacaktır; bu ise -Batılı veya Doğulu olsun- hiçbir Hıristi- s. 208
yan'ın tasvip edeceği birşey değildir. Aslında Floransa Konsili Augustine'i takip ederek, Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan *tanquam ab uno principio* "tek bir özden" çıktığını ifade etme hususunda oldukça dikkatli davranmıştır.

Bununla birlikte Ortodokslar arasındaki katı grubun bakış açısıyla, bu iki tanrıcılık suçlamasından sakınma girişimi de aynı oranda önemli itirazlara açıktır. Yağmurdan kaçarken doluya tutulan Batı, bir sapkınlıktan sakınırken diğerine saplanmış, düalizmden kaçınırken, Baba ve Oğul'un şahsiyetlerini birleştirerek bunları birbirinden ayırt edilemez hale getirmiştir. Ortodoks teolojisi tanrılıktaki varlığın tek *başlangıcının*, kaynağının yahut kökeninin Baba Tanrı olduğunu ifade ederek O'nun teslis içerisindeki tek erkliliğini savunmuştur. Fakat Batılı teoloji Baba'nın bu ayırt edici özelliğini, aynı şekilde Oğul'a da atfetmiş, böylece

[136] İkinci yüzyılın bir sapkını olan Sabellius; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'u üç ayrı şahsiyet değil, fakat sadece tanrılığın değişken "biçimleri" veya "görünümleri" olduğunu iddia etmiştir.

iki şahsiyeti bir şahısta birleştirmiştir. Bu, Photius'un söylediği gibi "yeniden doğmuş Sabellius'tan veya daha doğrusu yarı Sabelliuscu ucube bir izahtan başka nedir ki?"[137]

Şimdi bu yarı Sabelliuscu suçlamasına biraz daha dikkatli bakalım. Çoğu Ortodoks'a göre, iki kaynak anlayışı, teslis teolojisinin, üç farklı şahıs ve bu şahısların paylaştığı tek öz arasındaki ahenkli dengeye zarar verir. Teslisi bir arada tutan nedir? Sonraki Ortodoks teologlar tarafından takip edilen Kapadokyalı Babalar buna, "tek bir Baba olduğu için tek bir Tanrı vardır" cevabını vermiştir. Diğer iki şahısın kökeni Baba'ya dayanır ve O'nunla olan ilişkilerine göre tanımlanır. Baba, teslis içerisindeki tek kaynak olması sebebiyle bir bütün olarak tanrılıktaki birliğin esasını veya zeminini oluşturur. Ancak yalnızca Baba'yı değil, Oğul'u da Kutsal Ruh'un kaynağı olarak değerlendiren Batı, birliğin esasını artık Baba'nın *şahsında* değil, ancak üç şahsın paylaştığı *özde* görür. Birçok Ortodoks, Latin teolojisindeki bu yaklaşım biçimiyle teslisi oluşturan şahısların ortak öz veya cevher tarafından gölgede bırakıldığını düşünür.

Ortodoksluk içerisindeki katı gruba göre bu, Latin tanrı doktrininde Tanrı'nın şahıs olmaktan çıkarılması (şahıssızlaştırma) sonucunu ortaya çıkarmıştır. Tanrı somut ve şahıs ile ilgili terimlerle çok fazla değil, fakat muhtelif ilişkilerde fark edilen
s. 209 bir öz olarak düşünülür. Tanrı ile ilgili bu düşünme şekli, şahısları ilişkileriyle tanımlamaya vardıracak kadar ileri giden ve bunu, *personae sunt ipsae relationes*[138] ifadesiyle formüle eden Thomas Aquinas'ta zirveye ulaşmıştır. Birçok Ortodoks düşünür bunu, şahsiyeti tanımlamaya yönelik oldukça zayıf bir görüş olarak telakki eder. Onlar; ilişkiler şahısların kendisi değil, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un *şahsi özellikleridir* ve (Gregory Palamas'ın ifade ettiği gibi) "şahsi özellikler şahsı teşkil etmez, fakat şahsı tanımlar"[139] der. İlişkiler şahısları vasıflarken onların gizemlerini hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz.

---

137 *P. G.* CII, 289B.

138 *Summa Theologica*, I, soru 40, fasıl 2.

139 John Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, ss. 214 - 215 ile karşılaştırınız.

Latin Skolastik teolojisi, teslisi oluşturan şahısların aleyhine olacak şekilde özü vurgulayarak Tanrı'yı neredeyse soyut bir fikre dönüştürür. Böylece O, varlığı, mevcudiyeti metafizik argümanlarla ispatlanması gereken, uzak ve şahsi olmayan bir varlık - İbrahim'in İshak'ın ve Yakup'un Tanrısı değil, felsefecilere ait bir Tanrı- hâline gelir. Diğer yandan Ortodoksluk, Tanrı'nın varlığının felsefî delillerini bulma hususuyla Latin Batı'dan çok daha az ilgilenmiştir; onlara göre önemli olan Tanrı hakkında tartışmamız değil, fakat somut ve kişisel bir Tanrı ile doğrudan ve canlı bir karşılaşmamız olmalıdır.

Bunlar, birçok Ortodoks'un niçin *filioque*yi tehlikeli ve sapkın gördüğünün sebeplerinden bazılarıdır. *Filioque*cilik teslisteki şahısları karıştırır ve tanrılıktaki birlik ve farklılık arasındaki uygun dengeyi tahrip eder. Tanrılığın üçlüğünü zedeleme pahasına birliği vurgulanır; Tanrı kendine has şahsiyetinden çok, soyut bir öz olarak telakki edilir.

Üstelik hepsi bu da değildir. Ortodoksluktaki katı grup, *filioque*nin bir sonucu olarak, Batı düşüncesinde Kutsal Ruh'un -teoride değilse bile pratikte- Oğul'a bağımlı hâle geldiğini düşünür. Batı; Kutsal Ruh'un dünyadaki, Kilise'deki ve her insanın günlük hayatındaki faaliyeti hususuna pek de ilgi göstermez.

Keza Ortodoks yazarlar, *filioque*nin bu iki sonucunun, yani Kutsal Ruh'un Oğul'a bağımlı oluşu ve Tanrı'nın birliği hususundaki aşırı vurgunun, Roma Katoliklerinin Kilise doktrininde de bir çarpıklığın ortaya çıkmasına vesile olduğunu iddia etmektedirler. Batı'da Kutsal Ruh'un rolü ihmal edildiğinden dolayı, Kilise çok fazla bu dünyanın bir kurumu olarak telakki edilmeye s. 210
ve böylece dünyevi güç ve idare tarafından yönetilmeye başlandı. Nasıl ki Batı'nın Tanrı doktrininde birlik anlayışı, çeşitlilik anlayışının aleyhine olacak biçimde vurgulandıysa Batılı Kilise telakkisinde de birlik anlayışı, çeşitlilik anlayışına galebe çaldı; bunun sonucu ise aşırı bir merkezîleşme ve Papalığın otoritesine yönelik aşırı vurgu oldu.

Ortodoks "şahinlerin" görüşleri kabataslak böyledir. Ancak bir de bu *filioque* eleştirisinde muhtelif hususlarda önemli çekinceleri bulunan Ortodoks "güvercinler" vardır. Bunlara göre

herşeyden önce Ortodoks yazarlar, Kutsal Ruh için iki kaynak doktrini ile Kilise doktrini arasındaki sıkı ilişkiyi ancak yirminci yüzyılda görmüşlerdir. Bizans dönemi Latin karşıtı yazarlar bu ikisi arasında bu türden bir bağlantı hakkında bilgi vermemişlerdir. Eğer *filioque* ve Papalık iddiaları gerçekte bu kadar açık ve bütünsel olarak birbiri ile ilişkili ise Ortodokslar bunu neden daha erken farkedememişlerdir?

İkinci olarak, Ortodoksluk'ta ilahi birliğin esasının Baba'nın şahsı olduğunu, ancak bunun Roma Katolikliğinde olmadığını patavatsız ve mutlak bir biçimde iddia etmek doğru değildir; çünkü Latin Batı da Grek Doğu kadar Baba'nın "tek erkliliğini" savunmaktadır. Augustine Kutsal Ruh'un hem Baba hem de Oğul'dan çıktığını söylerken, Kutsal Ruh'un Oğul'dan çıkışının Baba'dan çıktığı şekilde olmadığı hususunu vurgulamak suretiyle açıklamasının sınırlarını belirlemeye dikkat etmiştir. Ona göre Kutsal Ruh'un iki çeşit çıkışı vardır. Augustine, Kutsal Ruh'un *özü itibarıyla* Baba'dan çıktığını, ancak onun yalnızca "Baba'nın armağanı vasıtasıyla" *(per donum Patris)* Oğul'dan çıktığını belirtir. Bir başka ifadeyle Kutsal Ruh'un Oğul'dan çıkışı Baba'nın Oğul'a, özellikle bahşettiği birşeydir. Oğul her şeyi Baba'dan bir hediye olarak aldığı gibi Kutsal Ruh'u "ortaya çıkarma" gücünü de Baba'dan almıştır.

Böylece Kapadokyalı Babalarda olduğu gibi Augustine'de de Baba, "ulûhiyetin çıkış noktası," teslisin tek kaynağı ve nihai kökeni olarak kalır. Augustine'nin "Kutsal Ruh Baba'dan ve Oğul'dan çıkar -ancak Oğul'dan 'özü itibarıyla' değil, yalnızca 'Baba'nın hediyesi vasıtasıyla' çıkar" sınırlamasıyla- ifade ettiği
s. 211 öğretisi, bu haliyle Nyssalı Gregory'nin "Kutsal Ruh Oğul aracılığı ile Baba'dan çıkar" görüşünden çok da farklı değildir. Floransa Konsili Augustine'nin iki kaynak doktrinini onaylayarak, Kutsal Ruh'u ortaya çıkarmanın Baba Tanrı tarafından Oğul'a verildiği hususunu açık bir şekilde tekrar vurguladı. Bu durumda, Ortodoksluk ile Roma arasındaki, Baba'nın "tek erkliliği" ile alakalı karşıtlık, ilk bakışta görüldüğü kadar çok da şiddetli değildir.

Üçüncü olarak Batı'nın, şahısların farklılığının aleyhine olacak şekilde, özün birliğini gereğinden fazla vurgulayarak teslisi şahıssızlaştırdığı iddiası çok abartılmamalıdır. Şüphesiz ki geç Orta Çağ'da ve daha sonraki yüzyıllarda geçerli olan yozlaşmış skolastisizm neticesinde Batı'da teslise soyut ve şekilsel bir biçimde yaklaşan birileri olmuştur. Ayrıca erken patristik dönemde, Latin Batı'da ilahi özün birliğinden başlayarak şahısların üçlüğüne varmak hususunda genel bir meylin olduğu, Grek Doğu'da ise tam tersi yönde, şahısların üçlüğünden başlayıp özün birliğine varma eğiliminin bulunduğu da bir gerçektir. Ancak biz bu noktada uzlaştırılamaz karşıtlıklardan veya kesin sapkınlıklardan değil, genel eğilimlerden bahsetmekteyiz. Eğer aşırı uçlara doğru zorlanacak olursa, Batılı yaklaşım modalizm ve Sabellianizm'e varırken, Doğulu yaklaşım ise "üç ayrı Tanrı" noktasına varır. Ancak hem Batı'da hem de Doğu'da temsilci konumundaki büyük düşünürler, savundukları fikirleri aşırıya vardırmamışlardır. Her ne kadar Augustine *persona* kelimesini Tanrı'ya atfetmekte mütereddit davranmış olsa bile onun teslisin şahsi özelliğini ihmal ettiğini iddia etmek yanlıştır; şüphesiz Orta Çağ Batı dünyasında St Victor Manastırı mensubu Richard (ölüm 1173) gibi teslisin sosyal doktrinini karşılıklı kişisel sevgi ifadesiyle açıklayan teologlar da vardır.

Bütün bu sebeplerden dolayı günümüzde Doğu ve Batı arasında *filioque* hakkındaki ayrılığın, kesinlikle önemsiz olmamakla birlikte, Lossky ve şakirtlerinin savunduğu kadar temel olmadığına inanan bir Ortodoks teologlar ekolü vardır. Bu ikinci grubu oluşturan Ortodoks teologlar, Roma Katolikleri'nin Kutsal Ruh'un şahsı ve icraatıyla ilgili anlayışının doğudaki Hıristiyanlarınkinden temelde farklı olmadığı sonucuna varır; bu nedenle s. 212
günümüzde Ortodoks ve Roma Katolikleri arasındaki diyalog ve anlayışın, bu çetrefilli sorunda da nihayetinde bir anlaşmaya varabileceğini umut edebiliriz.

## İNSAN: YARATILIŞI, GÖREVİ, BAŞARISIZLIĞI

"Sen bizi kendin için yarattın ve kalplerimiz sende huzur buluncaya kadar huzursuzdur."[140] İnsan Tanrı'yla beraberlik için yaratıldı; bu, Hıristiyanlıktaki insan doktriniyle ilgili ilk ve başlıca tasdiktir. Fakat Tanrı'yla beraberlik için yaratılan insan, her yerde bu beraberliği reddeder; bu da bütün Hıristiyan antropolojilerinin hesaba kattığı ikinci gerçektir. İnsan Tanrı'yla beraberlik için yaratıldı; Kilise'nin ifadesiyle, Tanrı Âdem'i kendi suretinde ve benzeyişinde yarattı ve onu Cennet'e yerleştirdi.[141] Ancak insan her yerde bu beraberliği reddeder. Kilise'nin ifadesiyle Âdem düştü ve onun düşüşü -onun "aslî günahı"- bütün insanlığı etkiledi.

*İnsanın Yaratılışı.* "Ve Tanrı dedi, suretimizde ve benzeyişimizde insan yapalım" (Tekvin, I/26). Burada Tanrı çoğul formda konuşuyor ve "*Biz*, insan yapalım" diyor. Grek Babaların daima vurguladığı gibi beşeri şahsiyetin yaratılışı, teslisteki üç şahsın tümünün bir eylemiydi ve bundan dolayı Tanrı'nın sureti ve benzeyişi, daima *teslisle ilgili* bir suret ve benzeyiş olarak düşünülmelidir. Bunun hayatî öneme haiz bir husus olduğunu göreceğiz.

*Suret ve Benzerlik.* Grek Babaların çoğuna göre *suret* ve *benzerlik* terimleri tam olarak aynı şeyi ifade etmez. Şamlı Yahya şöyle yazmıştır. "*Surete göre* ifadesi rasyonellik ve özgürlüğe de-
s. 213 lalet ederken, *benzeyişe göre* ifadesi erdem vasıtasıyla Tanrı'ya benzemeye delalet eder."[142] Tanrı'nın sureti veya Grekçe terimin kullanımıyla *ikonası*, özgür beşeri i護ademiz, aklımız, ahlâkî sorumluluk duygumuz, kısaca bizi hayvanî yaratılışın dışında tutan ve her birimizi *şahıs* yapan her şey anlamına gelir. Ancak suret, bundan çok daha fazlasını ifade eder. Bu bizlerin, Tanrı'nın "zürriyeti" (Resullerin İşleri, XVII/28), O'nun yakınları oldu-

---

[140] Augustine, *Confessions*, I, i.

[141] Tekvin'in başlangıç kısımları, tabii ki belirli *dinî* hakikatlerle ilişkilidir ve literal tarih olarak alınmamalıdır. Modern Kitabı Mukaddes eleştirilerinden on beş yüzyıl önce bile bazı Grek Babaları yaratılış ve Cennet hikâyelerini literal olmaktan çok sembolik biçimde açıklamaktaydı.

[142] *On the Orthodox Faith*, II, 12 (P. G. XCIV, 920B).

ğumuz anlamına gelmektedir; bu bizimle O'nun arasında bir temas noktası ve benzerlik bulunduğunu ifade etmektedir. Yaratılan ile Yaratıcı arasındaki uçurum aşılmaz değildir, çünkü bizler Tanrı'nın suretinde olmamız sebebiyle Tanrı'yı bilebilir ve O'nunla beraberliği sağlayabiliriz. Şayet biz, bu yeteneği Tanrı ile beraberlik için uygun bir biçimde kullanırsak, o zaman, Tanrı "gibi" olacağız, tanrısal benzerliği elde edeceğiz; Şamlı Yahya'nın sözleriyle, "erdem vasıtasıyla Tanrı'ya benzetileceğiz." Benzerliği elde etmek tanrılaşmaktır; bu, bir "ikinci tanrı", bir "inayetle tanrı" hâline gelmektir. Nitekim kutsal kitapta "Ben dedim, *siz ilahlarsınız* ve hepiniz en yüce olanın oğullarısınız" (Mezmurlar, LXXXI/6; karş. Yuhanna X/34-35)[143] denmektedir.

Suret, Tanrı'nın her birimize var oluş anımızdan itibaren bahşettiği yetenekleri ifade eder; benzeyiş ise başlangıç anından itibaren sahip olduğumuz bir yetenek değil, fakat ulaşmamız (elde etmemiz) gereken bir hedeftir; ancak bu kademeli olarak elde edebileceğimiz birşeydir. Biz ne kadar günahkâr olursak olalım hiçbir zaman Tanrı suretinde olmayı kaybetmeyiz; fakat benzeyiş bizim ahlâkî seçimimize, "erdemimize" bağlıdır ve bu nedenle günah, benzeyişimizi yok eder.

Bu nedenle insanlar, ilk yaratılışında mükemmeldi, ancak gerçekte, potansiyellerinin erişebileceği kadar mükemmel değildi. Onlar, başlangıçta Tanrı sureti bağışlanmış olarak, (tabii ki Tanrı'nın inayetiyle desteklenen) kendi çabalarıyla Tanrı'ya benzeyişi de elde etmeye çağırıldılar. Âdem bir günahsızlık ve saflık hâliyle başladı. Irenaeus "O bir çocuk idi, henüz anlayış itibarıyla mükemmel değildi, büyümesi ve bu suretle mükemmel hâline erişmesi gerekliydi"[144] diye yazmıştır. Tanrı Âdem'i doğru yola koydu, fakat Âdem'in önünde nihaî amacına erişmek için katedilecek uzun bir yol vardı.

Düşüşten önceki bu Âdem tasviri, Aziz Augustine tarafın- s. 214
dan sunulan ve onun zamanından beri genel olarak Batı'da ka-

[143] Mezmurlardaki alıntılarda Septuagint numaralandırması takip edilmiştir. Kitabı Mukaddes'in bazı versiyonları bu Mezmuru LXXXII olarak kabul etmektedir.

[144] *Demonstration of the Apostolic Preaching*, 12.

bul gören tasvirden bir nebze farklıdır. Augustine'e göre yaratılıp Cennet'te konan insan, en baştan beri mümkün olan tüm hikmet ve bilgi ile donatılmıştı; dolayısıyla onun mükemmelliği, potansiyel değil, gerçekte mevcut olan bir mükemmellikti. Irenaeus'un dinamik tasavvuru, modern tekâmül teorilerine Augustine'in durağan tasavvuruna kıyasla bariz bir biçimde daha çok uygun düşmektedir; fakat bunların her ikisi de bilim adamı olarak değil, teolog olarak konuşuyordu, onun için de hiçbir durumda bunların görüşleri herhangi bir bilimsel hipotezle desteklenmez veya yıkılmaz.

Batı sık sık Tanrı'nın sureti ifadesini, insanın ruhu veya aklıyla ilişkilendirir. Bazı Ortodokslar da bunu yaptığında, diğerleri "insan birleşik tek bir bütün ise, Tanrı'nın sureti onun bütün şahsiyetini, vücudu gibi ruhunu da kapsar" der. Michael Choniates (ölümü, tahmini 1222), "Tanrı'nın insanı kendi suretinde yarattığı söylendiğinde, şahıs kelimesi, ne kendi başına sadece beden ne de sadece ruh manasına gelmektedir, fakat bunların ikisini birlikte ifade etmektedir"[145] diye yazmıştır. Gregory Palamas da, insanların bir beden sahibi olduğu gerçeği, onları meleklerden aşağı değil, fakat daha üstün yapar, şeklinde beyanda bulunmuştur. Doğrudur, beşer tabiatı -maddi olmanın yanında aklın da bulunduğu- "karışımdan" oluşurken, melekler "saf" ruhlardır; ancak bu, bizim insan tabiatımızın, meleklerinkinden daha bütün ve daha zengin potansiyellerle donatılmış olduğu manasına gelir. İnsan küçük bir evren, bir köprü ve Tanrı'nın yarattıklarının tümü için bir buluşma noktasıdır.

Ortodoks dinî düşüncesi, insandaki Tanrı suretine en yüksek vurguyu yapar. Buna göre her birimiz "canlı bir teolojidir" ve bizler Tanrı'nın sureti olduğumuz için kendi kalbimize bakmak, "kendi kendimize yönelmek" suretiyle Tanrı'yı bulabiliriz; nitekim İsa da "Tanrı'nın Krallığı içinizdedir" (Luka, XVII/21) demiştir. Mısırlı Aziz Anthony ise şöyle demiştir: "Kendini bil," "...Kendini bilen kişi Tanrı'yı bilir."[146] (Yedinci yüzyılın sonla-

---

[145] *P. G.* CL, 1361C.

[146] Letter 3 (Grek ve Latin koleksiyonlarında, 6).

rında) Suriyeli Aziz Isaac "Siz temiz olursanız" cennet içinizdedir; kendi içinizde melekleri ve meleklerin Rabb'ini görürsünüz'[147] diye yazmıştır. Aziz Pachomius'dan da şöyle bahsedilir: s. 215
"O, kalbinin temizliğiyle görünmez Tanrı'yı aynadaymış gibi görürdü."[148]

Kadın veya erkek, insan soyunun her üyesi, hatta en günahkârı bile Tanrı'nın bir sureti olması sebebiyle, Tanrı'nın nazarında sonsuz biçimde değerlidir. İskenderiyeli Clement (ölümü 215) "kardeşini gördüğünde Tanrı'yı görürsün" demiştir.[149] Evagrius ise şöyle öğretmiştir: "Tanrı'dan dolayı herkesi Tanrı'nın kendisi gibi kabul etmeliyiz."[150] Her beşeri varlık için duyulan bu saygı, Ortodoks ibadetinde görünür bir biçimde ifade edilir, rahip tütsülemeye başladığında sadece ikonaları değil, fakat her şahıstaki Tanrı suretini selamlayarak cemaat üyelerini de tütsülemektedir. Zira "Tanrı'nın en iyi ikonası, insandır."[151]

*İnayet ve Özgür İrade.* Görmüş olduğumuz gibi, insanın Tanrı'nın suretinde olduğu gerçeği, diğer şeyler arasında bizim özgür iradeye sahip olduğumuz anlamına gelmektedir. Tanrı oğullar ve kızlar istemiştir, köleler değil. Ortodoks Kilisesi insanın özgürlüğünü ihlal edecek gibi gözüken herhangi bir inayet doktrinini reddeder. Ortodoksluk, Tanrı'nın inayetiyle insanın özgür iradesi arasındaki ilişkiyi tanımlamak için işbirliği veya sinerji (*synergeia*) terimini kullanır; Pavlus'un sözleriyle "bizler Tanrı'yla iş arkadaşlarıyız (*synergoi*)" (I. Korintoslulara, III/9). Şayet Tanrı'yla tam arkadaşlığı gerçekleştireceksek bunu Tanrı'nın yardımı olmaksızın yapamayız, bununla birlikte biz kendi üzerimize düşen rolü de gerçekleştirmeliyiz; Tanrı'nın yaptığı, bizim yaptığımıza oranla ölçülemeyecek kadar büyük öneme sahip olsa bile biz insanlar da ortak işe Tanrı'nın yaptığı gibi katkımızı yapmalıyız. "İnsanların Mesih'te birleşmesi ve bizim Tanrı'yla ittifakımız iki eşit olmayan, ancak eşit biçimde gerekli olan

---

147 P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, s. 88'den alıntılanmıştır.
148 *First Greek Life*, 22.
149 *Stromateis*, I, XIX (94, 5).
150 *On Prayer*, 123 (P. G. LXXIX, 1193C).
151 P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, s. 218.

iki gücün, ilahi inayet ile insan iradesinin işbirliğini gerektirir."[152] Birlikte çalışmanın en büyük örneği, Tanrı'nın Annesi (Meryem)'dir.[153]

Batı, Augustine ile Pelagiuscu ihtilafın* zamanından beri bu inayet ve özgür irade sorununu biraz değişik terimlerle tartışmıştır ve Augustineci gelenekten yetişen pek çok kişi -özellikle de Kalvinistler- Ortodoksluğun "sinerji" düşüncesini bi-
s. 216 raz şüpheyle karşılamışlardır. Bu, insanın özgür iradesine çok fazla, Tanrı'ya ise çok az şey atfetmek değil midir? Ancak gerçekte Ortodoks öğretisi oldukça yalındır. "İşte, kapıda duruyor ve çalıyorum; eğer birisi sesimi duyar ve kapıyı açarsa onun yanına gireceğim" (Y. Vahyi, III/20). Kutsal metnin bu ifadesinden de anlaşılacağı gibi Tanrı kapıyı çalar, fakat bizim kapıyı açmamız için bekler, kapıyı kırmaz. Tanrı'nın inayeti herkesi davet eder, fakat hiç kimseyi zorlamaz. Altınağızlı Yahya'nın sözleriyle, "Tanrı hiç kimseyi cebir ve şiddetle yanına çekmez. O, bütün insanların kurtulmasını arzular, fakat hiç kimseyi icbar etmez."[154] Kudüslü Aziz Cyril (ölümü 386), "İnayetini bahşetmesi Tanrı'nın işidir, senin görevin ise bu inayeti kabul etmek ve onu korumaktır."[155] Fakat bu, bir kişinin Tanrı'nın inayetini kabul edip koruduğu için, salt bununla "liyakat" elde edeceği şeklinde de anlaşılmamalıdır. Tanrı'nın ihsanları daima karşılıksız ihsanlardır ve biz insanlar hiçbir zaman yaratıcımıza karşı iddiada bulunamayız. Fakat bizler kendi başımıza kurtuluşu hak edemiyor olsak da mutlaka o kurtuluş için çalışmalıyız, çünkü "amelsiz iman, ölüdür" (Yakub'un Mektubu, II/17).

*Düşüş: Aslî Günah.* Tanrı Âdem'e özgür irade -iyi ile kötü arasında seçim yapacak güç- verdi ve bundan dolayı önüne ko-

---

[152] Doğu (Orthodox) Kilisesi'nin bir Keşişi, *Orthodox Spirituality*, s. 23.

[153] Bkz. ss. 288-289.

* M.S. 4. yüzyıl sonları ile 5. yüzyılın başlarında Roma'da faaliyet gösteren Pelagius tarafından geliştirilen asketik bir harekettir. İnsanın, ilahi lütuf olmadan da kendi çabasıyla, kurtuluş için ilk adımları atabileceğini savunmuştur. İnsanın kurtuluşa erişebilmesi için Tanrı'nın inayetine ihtiyacının olmadığını savunmakla itham edilmiştir (ç).

[154] *Sermon on the words "Saul, Saul..."*, 6 (*P. G.* LI, 144).

[155] *Catechetical Orations*, I, 4.

nulan bu ilahi çağrıyı kabul etme veya reddetme işi Âdem'e bırakıldı. O, bunu reddetti ve Tanrı tarafından önüne konmuş olan yolu takip etmek yerine, saparak Tanrı'ya itaatsizlik etti. Âdem'in düşüşü, esas itibarıyla onun, Tanrı'nın iradesine itaatsizlik etmesine dayanmaktadır; o kendi iradesini ilahî iradenin karşısına koymuş ve bu suretle kendi fiiliyle kendisini Tanrı'dan ayırmıştır. Bunun neticesinde de yeryüzünde, hastalık ve ölümün olduğu yeni bir yaşam şekli ortaya çıkmıştır. İnsanlar, ölümsüzlük ve yaşam olan Tanrı'dan uzaklaşarak kendilerini yaratılışlarına aykırı olan bir hâle sokmuşlar ve bu doğal olmayan durum, onların varlığında kaçınılmaz bir bozulmaya ve nihayetinde fiziksel ölüme neden olmuştur.

Âdem'in itaasizliğinin neticeleri onun bütün ahfadına sirayet etmiştir. Aziz Pavlus'un ısrar etmekten hiçbir zaman vazgeçmediği gibi bizler birbirimizin uzuvlarıyız ve bir uzuv acı çekerse bütün beden acı çeker. İnsan soyunun bu gizemli birliğinden dolayı sadece Âdem değil, fakat bütün insanlık ölümlülüğe maruz hâle geldi. Üstelik düşüşü takip eden bozulma sadece fiziksel de değildi. Tanrı'dan kopan Âdem ve ahfadı, günahın ve Şeytan'ın egemenliği altına girdiler. Her yeni insan, günahın s. 217
her yerde egemen olduğu, günahı işlemenin kolay, iyiyi yapmanın ise zor olduğu bir dünyaya doğar. İradelerimiz Greklerin "arzu", Latinlerin ise "şehvet" olarak adlandırdığı şey tarafından zayıflatılır ve takatsiz hâle getirilir. Hepimiz aslî günahın bu manevi etkilerine maruz kalırız.

Buraya kadar Ortodoksluk, Roma Katolikliği ve klasik Protestanlık arasında oldukça yakın bir fikir birliği vardır; fakat bu noktanın ötesinde Doğu ve Batı tümüyle hemfikir değildir. Ortodoksluk insanın düşüşten önceki konumuna daha az yücelik yüklediği gibi düşüşün sonucuna bakışında da Batı Hıristiyanlığının tavrından daha az sert bir tavır sergiler. Ortodoksluğa göre Âdem, büyük bir bilgi ve mükemmellik yüceliğinden değil, fakat inkışaf etmemiş bir yalınlık hâlinden düşmüştür; dolayısıyla o, hatası için çok acımasız biçimde yargılanmamalıdır. Elbette ki düşüşün bir sonucu olarak insanın zihni o derece karardı ve irade gücü o derece bozuldu ki insanlar Tanrı'ya

benzeyiş haline erişmeyi artık ümit edemez hale geldi. Bununla birlikte Ortodoksluk, düşüşten sonra insana yönelik inayet eylemlerinin insanın kendisinden değil, dışarıdan ona geldiğini söylemekle birlikte, düşüşün; insanlığı Tanrı'nın inayetinden tümüyle mahrum ettiğini kabul etmez. Ortodokslar, Calvin'in (Kalvin) dediği gibi, insanın düşüşten sonra tümüyle bozulduğunu ve iyi arzuları taşımaya muktedir olmadığını söylemezler. Onlar Augustine'nin; insaların "katı bir günah işleme gerekliliği" altında olduğu, "insan tabiatının, içine düşmüş olduğu hata tarafından mağlup edildiği ve *bu sebeple özgürlüğünün noksan hale geldiği*"[156] görüşüyle hemfikir olamazlar. Tanrı'nın sureti olan insan günah tarafından bozulabilir, fakat hiçbir zaman yok edilmez; nitekim Ortodokslar tarafından cenaze töreninde okunan bir ilahideki, "Tanrım günahın yaralarını taşımakla birlikte ben senin tarif edilemez ihtişamının suretiyim" ifadeleri bu anlayışı yansıtmaktadır. Bu nedenle bizler, hâlâ Tanrı'nın suretini muhafaza ettiğimiz için, özgür iradeyi de -günah bu iradenin hareket alanını sınırlasa bile- hâlâ muhafaza etmekteyiz. Tanrı, düşüşten sonra bile "insandan irade gücünü, kendisine itaat etme veya etmeme iradesini almaz."[157] Ortodoksluk birlikte çalışma (sinerji) düşüncesine sadık kalarak, düşüşün insan özgürlüğü için alan bırakmadığı şeklindeki herhangi bir yorumu reddeder.

Ortodoks teologların çoğu, Augustine tarafından ileri sürülen ve hafifletilmiş biçimiyle de olsa Roma Katolik Kilisesi tara-
s. 218 fından hâlâ benimsenen "aslî suç" fikrini reddeder. Ortodokslar genellikle insanların Âdem'in suçunu değil, fakat onun bozulmuşluğunu (yozlaşmışlığını) ve ölümlülüğünü otomatik olarak miras aldığını öğretir; dolayısıyla insanlar sadece kendi özgür seçimleriyle Âdem'i taklit ettikleri (ona benzedikleri) kadarıyla suçludur. Batılı Hıristiyanların birçoğu, bir insanın düşmüş ve kurtarılmamış hâliyle ne yaparsa yapsın, asli günahla kirlenmiş olduğu için Tanrı'yı hoşnut edemeyeceğine inanır; İngiltere Ki-

---

156 *On the perfection of man's righteousness*, IV (9).

157 Dositheus, *Confession*, Decree III, Karşılaştırınız Decree XIV.

lisesi'nin Otuz dokuz Maddesi'nin* on üçüncüsü "Asli günahın kirliliğinden arınmadan önceki ameller Tanrı'ya hoş gelmez... çünkü onlar günahın tabiatına sahiptir" der. Ortodoks bunu söylemeye tereddüt eder. Aynı şekilde Ortodokslar (Augustine ve Batı'daki başka birçok kişinin kabul ettiği gibi) vaftizsiz bebeklerin, aslî suçla lekeli olmalarından dolayı, adil Tanrı tarafından Cehennem'in ebedi alevlerine terk edileceğini hiçbir zaman benimsememiştir.[158] Ortodoksluğun düşmüş insanlık tasviri, Augustineci ve Kalvinist anlayıştan çok daha az kasvetlidir.

Ortodokslar insanların düşüşten sonra hâlâ özgür iradeye sahip olduğunu ve hâlâ iyi şeyler yapmaya muktedir olduğunu savunmakla birlikte, yine de onlar, insanın günahının, insanlıkla Tanrı arasına, insanın kendi çabasıyla hiçbir zaman ortadan kaldıramayacağı bir engel oluşturduğuna inanma hususunda kesinlikle Batı ile hemfikirdirler. Günah Tanrı'yla birleşmenin yolunu kapattı. Biz Tanrı'ya gidemediğimiz için, O bize geldi.

## MESİH İSA

Enkarnasyon, Tanrı'nın *insan sevgisi (philantrophia)* ve O'nun insanlığa yönelik bir şefkat eylemidir. Enkarnasyona bu açıdan bakan birçok Doğulu yazar, şayet insan hiç düşmemiş olsaydı bile, Tanrı'nın insanlığa olan sevgisiyle yine de insan hâli- s. 219
ne geleceğini iddia etmiştir; enkarnasyon, sadece düşüşe basit bir cevap olarak değil, Tanrı'nın sonsuz maksadının parçası olarak görülmelidir. Nitekim İman Beyancısı Maximus'un ve Suri-

* İngiltere Kilisesi'nin 1563'te nihai halini alan inanca dair 39 maddelik formülasyonu (ç).

[158] Thomas Aquinas, düşüşle ilgili tartışmasında, genel hatlarıyla Augustine'i takip etmiş ve özellikle aslî suç fikrini muhafaza etmiştir; fakat o, vaftiz edilmemiş bebeklere gelince, -son zamanlara kadar Katolik teologlarının geneli tarafından kabul edilen bir görüşle- onların Cehennem'e değil, fakat Limbo'ya gideceğini savunmuştur. Tespit edebildiğim kadarıyla Ortodoks yazarlar Limbo fikrini kullanmamıştır. Bununla birlikte Ortodoks teoloji literatüründe zaman zaman Augustineci bir düşüş anlayışına rastlandığı belirtilmelidir; fakat bu genellikle Batı'nın etkisinin sonucudur. Moghilalı Peter'in *Ortodoks İman Beyanı* tahmin edilebileceği gibi bir hayli Augustine çizgisindedir; diğer yandan Dositheus'un *İman Beyanı* Augustineci anlayıştan uzaktır.

yeli Isaac'ın görüşleri bu şekildeydi; aynı şekilde en meşhuru Duns Scotus (1265-1308) olan bazı Batılı yazarların görüşleri de bu şekildeydi.

İnsanoğlu düşmüş olduğu için enkarnasyon sadece bir sevgi eylemi değil, fakat aynı zamanda bir kurtuluş eylemidir. Mesih İsa, kendi şahsında insan ile Tanrı'yı birleştirerek biz insanlar için Tanrı'yla birlik yolunu yeniden açtı. O, kendi şahsında "Tanrı'ya gerçek benzerliğin" ne olduğunu gösterdi ve kendi kurtarıcı ve muzaffer feda oluşu aracılığıyla bir kez daha, bu benzeyişi erişim alanımıza koydu. İkinci Âdem Mesih İsa yeryüzüne gelerek birinci Âdem'in itaatsizliğinin etkilerini ortadan kaldırdı.

Ortodoksluğun Mesih'le ilgili doktrinindeki temel unsurlar daha önce ikinci başlıkta özetlenmişti. Buna göre o, gerçek Tanrı ve gerçek insan, ayrışmaksızın ve karışmaksızın iki tabiatta bir şahıs; iki irade ve iki enerji (bu iradelerin gereği olan fiilleri yapma potansiyelleri) ile donanmış bir tek şahıstır.

Gerçek Tanrı ve gerçek insan; Piskopos Münzevi Theophan'ın (Theophan the Recluse) ifade ettiği gibi, "Hıristiyanlar, Mesih'in bedeninin perdesi arkasında birde üç olan Tanrı'yı algılar." Bu sözler bizi Ortodoksluğun, enkarne olmuş Mesih İsa'ya yaklaşımındaki, muhtemelen en çarpıcı özelliğiyle, yani O'nun *ilahi ihtişamının* ezici duygusuyla karşı karşıya getirir. Mesih'in hayatında bu ilahi ihtişamın özellikle görünür hale geldiği iki an vardır. Bunlardan birincisi Tabor Dağı'nda onun tanrılığının yaratılmamış ışığı, onun elbiseleri vasıtasıyla görünür biçimde parladığı ve İsa'nın görünümü değiştiğinde; ikincisi ise ilahi yaşamın tazyikiyle kabrinin açıldığı ve Mesih'in ölümden muzaffer bir biçimde döndüğü dirilişte gerçekleşmiştir. Ortodoks ibadetinde ve maneviyatında bu iki hadiseye muazzam vurgu yapılır. Bizans takviminde İsa'nın görünümünün değişmesi On iki Büyük Yortudan biri olarak kabul edilmiş ve bu, Kilise yılında Batı'da sahip olduğundan çok daha büyük bir ehemmiyetle kutlanmıştır. Biz bu iki hadiseden Tabor'daki yaratılmamış ışığın Ortodoksluğun mistik dua (ibadet) doktrininde sahip olduğu merkezî yeri, yukarıda zikretmiştik. İsa'nın dirilişi

meselesine gelince bu hadisenin ruhu, Ortodoks Kilisesi'nin bütün yaşamını doldurur:

> Grek Kilisesi; tarihinin bütün iniş çıkışları boyunca Hıristiyanlığın ilk çağının ruhunun özünden bir şeyleri muhafaza etmeye muktedir oldu. Onun liturjisi, erken dönem Hıristiyan metinlerinin pek çoğunda bulacağımız Rabb'in dirilişindeki samimi sevinç boyutunu, hâlâ kutsal bir biçimde muhafaza eder.[159] s. 220
>
> Mesih'in dirilişi konusu, Doğu Hıristiyanlığı'ndaki bütün teolojik telakkileri ve gerçekleri bir araya getirir ve bunları âhenkli bir biçimde birleştirir.[160]

Bununla birlikte Ortodoksluğun sadece, Mesih'in görünüm değiştirmesinin ve dirilişinin ilahi ihtişamının kültü olduğunu ve bundan başka bir şey olmadığını düşünmek yanlış olacaktır. Ortodokslar, Rabbimizin (İsa'nın) ilahi ihtişamına düşkünlükleri ne kadar büyük olursa olsun onun beşerliğini görmezlikten gelmez. Örneğin Ortodoksluğun "kutsal topraklar" sevgisini ele alalım, hiçbir şey, dindar Ortodoks inanırların, enkarne olmuş Mesih'in bir insan olarak yaşadığı, bir insan olarak yiyip içtiği, öğrettiği, ıstırap çektiği ve öldüğü topraklar için duyduğu kuvvetli hürmeti geçemez. Aynı şekilde dirilişten duyulan sevinç duygusu da, Ortodoksluğu çarmıhın önemini azımsamaya yönlendirmez. Ortodokslarda çarmıh(a gerilme) tasvirleri Ortodoks olmayan Kiliselerdekinden daha az önemli değilken, Bizans'ta haça ihtiram Latin ibadetinde bulunandan daha fazla gelişmiştir.

Bu nedenle Doğu'nun dirilen Mesih, Batı'nın ise haça gerilen Mesih üzerinde odaklandığı şeklindeki yaygın iddia, yanıltıcıdır ve reddedilmelidir. Eğer bir tezat tablosu çizeceksek, Doğu ve Batı'nın İsa'nın haça gerilmesini birazcık farklı biçimlerde düşündüğünü söylemek çok daha doğru olacaktır. Haça ger(il)meye yönelik Ortodoks tutumu, aşağıda zikredildiği şekliyle Kutsal Cuma'da* söylenen ilahilerde en iyi şekilde görülür:

---

159 P. Hammond, *The Waters of Marah*, s. 20.

160 O. Rousseau, "Incarnation et anthropologie en orient et en occident", *Irenikon*, vol. XXVI (1953), s. 373.

* Paskalya'dan önceki Cuma günü, İsa'nın Çarmıha gerilişinin ve ölümünün anıldığı gündür (ç).

Kendisini elbiseyle olduğu gibi nurla giysilendiren kişi,
Yargılama esnasında çıplak durdu(ruldu).
Şekillendirmiş olduğu ellerden,
Yanağına darbeler aldı.
Kanunsuz kalabalık haça çiviledi,
İhtişamın Rabbini.

s. 221 Ortodoks Kilisesi Kutsal Cuma'da sadece Mesih'in beşerî acı ve ıstırabını değil, fakat daha çok onun görünürde küçük düşürülmesi ile derunî ihtişamı arasındaki çelişkiyi düşünür. Ortodokslar sadece Mesih'in *acı çeken beşerliğini* değil, fakat *acı çeken bir Tanrı'yı* görürler:

Dünyayı suların ortasına diken,
Bugün ağaca çivilendi.
Meleklerin kralı olanı,
Dikenli bir taç taçlandırır.
Gökleri bulutlarla sarıp sarmalayan,
İstihza erguvanıyla sarmalandı.

Ortodokslar, Mesih'in kanayan ve delinen beden örtüsünün gerisinde, üçlü birlik halindeki Tanrı'yı sezer. Hatta Golgotha bile Tanrı'nın bir tecellisidir; hatta çarmıh günü olan Kutsal Cuma'da bile Kilise, diriliş sevincinin bir imasını şöyle yansıtır:

Senin ıstırabına tapınırız ey Mesih:
Bize şanlı dirilişini de göster!

Senin ıstıraplarını yüceltirim,
Senin gömülüşüne ve senin dirilişine şükrederim,
(Haykırarak): Rab, ihtişam senindir!

Haça ger(il)me dirilişten ayrılmaz, çünkü her ikisi de tek bir eylemden başka bir şey değildir. Bu çerçevede Calvary* daima boş kabrin ışığında görülür; Haç, bir zafer amblemidir. Ortodokslar haça gerilmiş Mesih'i düşündüklerinde, sadece onun

* Calvary; Kudüs'ün hemen dışında bulunan ve Aramca "kafatası" anlamına gelen Golgotha Tepesi'nin Latince'deki karşılığıdır. Hıristiyan inancına göre Hz. İsa burada çarmıha gerilmiştir (ç).

ıstırabını ve perişanlığını düşünmezler; onlar onu çarmıhta zaferle hüküm süren muzaffer Mesih, Kral Mesih olarak düşünürler:

> Rab; Şeytan'ın tiranlığını yok edebilmek ve insanı serbest bırakabilmek için Dünya'ya geldi ve insanların arasında ikamet etti. O, Güneş karardığı ve yer sarsıldığında, mezarlar açılıp kutsalların bedenleri dirildiğinde çarmıhın üstünde kendisine karşı çıkan güçler üzerine muzaffer oldu. O, ölümle ölümü yok etti, ölümün gücüne sahip olanı (Şeytan) başarısızlığa uğrattı.[161]

Mesih; haça gerilmesine rağmen değil, fakat haça gerildiğinden dolayı bizim muzaffer kralımızdır. Altınağızlı Yahya bunu şöyle ifade etmiştir: "Onu kral olarak çağırırım, çünkü onu haça gerilirken gördüm."[162] s. 222

Ortodoks Hıristiyanların Mesih'in çarmıh üzerindeki ölümünden çıkardıkları anlam yukarıda ifade edildiği gibidir. Elbette ki Ortodoksluğun İsa'nın çarmıha gerilmesine yönelik bu yaklaşımı ile Orta Çağ ve sonrası Batı yaklaşımı arasında birçok temas noktası vardır; yine de Batılı yaklaşımda Ortodoksları rahatsızlık hissetmeye sevk eden bazı hususlar vardır. Batı, kendi algılayış biçimine göre İsa'nın çarmıha gerilmesini, dirilişten çok keskin bir biçimde ayırarak izolasyon içinde almaya meyleder. Bunun bir sonucu olarak da ıstırap çeken bir Tanrı olarak Mesih'in görünümü, pratikte Mesih'in ıstırap çeken beşerliği tasviriyle yer değiştirir; ibadet eden Batılı, çarmıh üzerinde tefekkür ettiğinde, çoğunlukla galip ve muzaffer krala tapınmaktan daha çok, acıların adamıyla marazi bir duygudaşlığı hissetmeye tümüyle teşvik edilir. Bu genel yaklaşıma karşın Ortodokslar, Venantius Fortunatus (530-609) tarafından hazırlanan ve çarmıhı bir zafer sembolü olarak selamlayan *Pange lingua* adlı büyük Latin ilahisinin sözlerinde kendilerini bir hayli evlerindeymiş gibi hissederler:

> Dilim, muhteşem savaşı terennüm et,
> Bu savaşın sona erişini terennüm et;

---

[161] Kutsal Vaftiz öncesi ilk Cin-Şeytan çıkarma ayininden.

[162] John Chrysostom, *Second Sermon on the Cross and the Robber*, 3 (*P. G.* XLIX, 413).

Şimdi çarmıhın üzerinde bizim zafer hatıramız,
Zafere ait şarkıyı yüksek sesle seslendir:
Dünyanın kurtarıcısı Mesih'in,
Bir kurban olarak nasıl kazandığını söyle.

Onlar Fortunatus'un bir başka ilahisi, *Vexilla regis*'te de kendilerini aynı biçimde evlerinde hissederler:

Eskinin gerçek nebevî şarkısında
Davud'un söylediklerinin hepsi gerçekleşti:
O demişti, Tanrı milletler arasında,
Ağaç üzerinde hüküm sürdü ve muzaffer oldu.

Fakat Ortodokslar örneğin *Stabat Mater* gibi Orta Çağ'ın daha geç dönemlerinde kompoze edilen ilahilerden ise pek mutlu olmazlar:

s. 223 O (Meryem) halkının günahı için ıstırap içinde,
Sararıp solmuş kurbanı gördü,
Istıraplar içinde kanı akar, kanı akar ve ölür.
Rabb'in kutsanmışının alındığını gördü;
Ölüm hâlindeki çocuğunun ölüme terk edildiğini gördü;
Onun tükenen son çığlığını duydu.

*Stabat Mater*'in altmış mısrası boyunca dirilişe tek bir atıfta bile bulunmaması önemlidir.

Ortodoksluğun Mesih'i esas itibarıyla muzaffer olarak gördüğü noktada, Geç Orta Çağ ve sonrası Batı toplumu, esas itibarıyla Mesih'i kurban olarak görür. Ortodoksluk İsa'nın çarmıha gerilmesini, öncelikle şer güçler üzerinde başarılı bir zafer eylemi olarak yorumlarken, Batı -özellikle de Canterburyli Anselm (1033 ?-1109) zamanından beri- çarmıhı, daha çok, kızgın bir Baba'nın öfkesini yatıştırmak için düzenlenmiş bir teskin etme veya bedel ödeme eylemi olarak cezaî ve hukuki terimlerle algılamaya meyletmiştir.

Yine de bu zıtlıklar çok ileriye taşınmamalıdır. Doğulu yazarlar da Batılılar gibi, İsa'nın çarmıha gerilmesi hususunda hukuki ve cezaî dili kullanmıştır; Batılı yazarlar da tıpkı Doğulu yazarlar gibi, hiçbir zaman Kutsal Cuma'yı bir zafer anı olarak düşünmekten vazgeçmemiştir. 1930'lardan itibaren Batı'da teolojide, maneviyatta ve sanatta benzer biçimde *Muzaffer Mesih*

şeklindeki Babalar dönemine ait fikir ihya olmuştur ve tabiatıyla Ortodokslar bunun böyle olmasından son derece memnundur.

## KUTSAL RUH

İnsanlar arasındaki faaliyetleriyle teslisin ikinci ve üçüncü şahısları, tamamlayıcı ve işteştir. Mesih'in kurtarıcı faaliyeti (işi), Kutsal Ruh'un kutsama faaliyetinden (işinden) ayrı olarak düşünülemez. Athanasius, "Kutsal Ruh'u alabilelim diye Kelam beden oldu" demiştir;[163] dolayısıyla bu bakış açısına göre, enkarnasyonun bütün "hedefi", Kutsal Ruh'u Pentekost'ta göndermektir.

Ortodoks Kilisesi, Kutsal Ruh'un işine büyük vurgu yapar. Daha önce gördüğümüz gibi Ortodoksların *filioque*ye karşı çık- s. 224
ma nedenlerinden biri, bunda Kutsal Ruh'u madun kılmaya (ikincil dereceye koymaya) ve ihmal etmeye yönelik bir eğilim görmelerindendir. Sarovlu Aziz Seraphim, Motovilov ile konuşmasının başlangıcında Hıristiyan yaşamının bütün amacının, Kutsal Ruh'un elde edilmesinden başka bir şey olmadığını özetle şöyle ifade etmiştir:

> Dua, oruç, teheccüt ve diğer bütün Hıristiyan pratikleri, kendi başlarına ne kadar güzel olurlarsa olsunlar, bizim Hıristiyan hayatımızın hedefini kesinlikle oluşturmazlar; onlar ancak bu amaca erişmenin ayrılmaz vesileleridirler. *Çünkü Hıristiyan hayatının gerçek amacı Tanrı'nın Kutsal Ruh'unun elde edilmesidir.* Oruçlar, teheccütler, dualar sadakalar ve Mesih adına yapılan diğer iyi şeyler, sadece Tanrı'nın Kutsal Ruh'unu elde etmenin vesileleridir. Şunu iyi bilmek gerekir ki bize Kutsal Ruh'un meyvelerini getirecek olan, sadece Mesih adına yapılan güzel işlerdir.

Vladimir Lossky "Bu tanım; ilk bakışta fazla basitleştirilmiş gözükebilse bile Ortodoks Kilisesi'nin bütün manevi geleneğini özetler"[164] yorumunda bulunmuştur. Aziz Pachomius'un, şakirdi

---

[163] *On the Incarnation and against the Arians*, 8 (*P. G.* XXVI, 996C).
[164] *The Mystical Theology of the Eastern Church*, s. 196.

Theodore'un dediği gibi: "Kutsal Ruh'a sahip olmaktan daha büyük ne vardır?"[165]

Bir sonraki başlıkta Ortodoksluğun Kilise doktrininde Kutsal Ruh'un yerine işaret etme fırsatı bulacağız, daha sonraki başlıklarda ise Kutsal Ruh'un Ortodoks ibadetindeki yeriyle ilgili bir şeyler söyleyeceğiz. Kilise'nin her sakramental eyleminde ve en çok da Evharistiya'daki duanın zirvesinde büyük bir ciddiyetle Kutsal Ruh'tan yardım dilenir. Bir Ortodoks Hıristiyan, her günün başlangıcında okuduğu özel dualarında da şu ifadeleri söyleyerek kendisini Kutsal Ruh'un korumasına tevdi eder:

> Ey semavî kral, ey tesellici, her yerde hazır olan ve her şeyi dolduran, kutsamaların hazinesi ve hayatın bahşedicisi hakikat ruhu, gel ve bizde kal (bizimle ol). Bizi bütün kirliliklerden temizle, senin iyiliğin ruhlarımızı kurtarsın.[166]

s. 225

## İLAHİ TABİATIN İŞTİRAKÇİLERİ

Seraphim'in Tanrı'nın Kutsal Ruh'unun elde edilmesi olarak tanımladığı Hıristiyan hayatının hedefi, bir açıdan pekâlâ *tanrılaşma* olarak tanımlanabilir. Basil insanoğlunu, bir tanrı hâline gelme emrini alan bir yaratık olarak tanımlamıştır ve bildiğimiz gibi Athanasius da "insanlar tanrı hâline gelebilsinler diye Tanrı insan hâline geldi" demiştir. Mesih de "krallığımda, tanrılar olan sizinle birlikte Tanrı olacağım"[167] demiştir. Ortodoks Kilisesi'nin öğretisine göre bu her Hıristiyan'ın hedef edinmesi gereken nihai amaçtır; tanrı hâline gelmek, "tanrılaşmaya", tanrı haline gelmeye, yani *theosis*e erişmektir. Ortodoksluk açısından kurtuluşumuz ve asli günahın yükünden aklanmamız, tanrılaşmamız demektir.

Tanrılaşma dokrininin arkasında insanın; Tanrı'nın kutsal üçlüğünün suretinde ve benzeyişinde yaratıldığı düşüncesi yatmaktadır. Mesih, Son Akşam Yemeği'nde "Baba; senin bende, benim de sende olduğum gibi onlar da bir olsunlar ve aynı şekilde onlar da bizde olsunlar" (Yuhanna, XVII/21) şeklinde dua

---

165 *First Greek Life* of Pachomius, 135.

166 Aynı dua pek çok liturjik ayinin başlangıcında da kullanılır.

167 Kutsal Perşembe gününün sabah ibadeti külliyatından 4. gazel 3. kısa ilahi.

etmiştir. Tıpkı teslisin üç şahsı sona ermeyen bir sevgi ile bir diğerinde "bulunduğu" gibi, teslisin suretinde yaratılan biz insanlar da üçlü Tanrı'da "bulunmaya ve üçlü Tanrı'nın vasıtasıyla birbirimizde olmaya" çağırılırız. Mesih teslisteki yaşamda, Tanrısal şahısların arasında bulunan sevgide payımız bulunsun ve tanrılığa alınabilelim diye dua eder.

İman Beyancısı Maximus'un ifade ettiği gibi azizler, kendilerinde kutsal teslisi ifşa eden (yansıtan) kişilerdir. Bu, Tanrı'nın bizde bulunması ve bizim de O'nda bulunmamız, şeklindeki Tanrı ile insanlar arasındaki kişisel ve organik birlik fikri, Aziz Yuhanna'nın İncili'nde ısrarla vurgulanan bir konudur; bu aynı zamanda, Hıristiyan hayatını her şeyin ötesinde "Mesih'teki" bir hayat olarak gören Aziz Pavlus'un mektuplarında da sabit bir temadır. Aynı fikir Petrus'un 2. Mektubu'nun meşhur metninde de yinelenir: "Sizler bu vaatler vasıtasıyla ilahi tabiatın hissedarları olabilesiniz" (I/4). Yeni Ahit'in bu arka zeminini zihinde tutmak önemlidir. Ortodoksluğun tanrılaşma doktrininin, (zaman zaman düşünüldüğü gibi) kutsal metinlere dayanmadığı bir yana, bunun sadece 2. Petrus'ta değil, aynı zamanda Pavlus'ta ve dördüncü İncil'de de sağlam bir kitabî temeli vardır.

Tanrılaşma fikri, daima Tanrı'nın özü ile O'nun fiilleri arasındaki ayrım ışığında anlaşılmalıdır. Tanrı'yla birlik, ilahi özle değil, O'nun fiilleri ile birlik anlamına gelmektedir; Ortodoks Kilisesi tanrılaşmaktan ve Tanrı ile birlikten bahsederken, panteizmin her türünü reddetmektedir. s. 226

Bu hususla yakın ilişkili olan bir başka nokta aynı önemi taşımaktadır. Tanrı ile insanlar arasındaki mistik birlik, gerçek bir birliktir, ancak bu birlik halinde, yaratıcı ile yaratık bir tek varlıkta kaynaşır hâle gelmez. Ortodoks mistik teolojisi, insanın tümüyle ulûhiyette eridiğini öğreten doğu dinlerinin aksine, her ne kadar Tanrı ile yakın ilişkili olsak da, biz insanların tüm kişisel bütünlüğümüzü muhafaza ettiğimiz hususunda daima ısrar etmiştir. İnsan, tanrılaştığı zaman da (ayrı olmamakla birlikte) Tanrı'dan farklı kalır. Teslisin gizemi, *çeşitlilikte* birlik gizemidir ve teslisi kendilerinde ifşa edenler, kendi kişisel özelliklerini feda etmezler. Aziz Maximus "Tanrı ve Tanrı'ya layık olanlar, tek ve

aynı türden eylemleri sergiler"[168] diye yazdığında, kutsalların kendi özgür iradelerini kaybettiğini değil, tanrılaştıkları zaman, gönüllü olarak ve sevgiyle kendi iradelerini Tanrı'nın iradesine uydurduklarını söylemek istemiştir. Beşer "tanrı hâline geldiği" zaman da beşer olmaktan geri kalmaz; "nasıl ki Mesih enkarnasyon vasıtasıyla insan hâline geldiği zaman Tanrı olarak kaldıysa bizler de inayetle tanrı hâline geldiğimiz zaman yine mahlûk olarak kalırız."[169] İnsanoğlu *tabiatı itibariyle* tanrı hâline gelmez, fakat o, sadece "yaratılmış bir tanrı", *inayetle veya statü itibariyle* bir tanrıdır.

Tanrılaşma bedeni de içine alan birşeydir. Mademki insan bir beden ve ruh bütünüdür ve mademki enkarne olan Mesih, insanı bütün olarak kurtarmış ve asli günahın yükünden aklamıştır; o halde bundan "ruhumuz gibi aynı zamanda bedenimizin de tanrılaştığı sonucu çıkar."[170] Biz insanların, kendimizde fark etmeye çağrıldığımız bu ilahi benzerlikte, bedenin de kendi yeri vardır. "Bedeniniz Kutsal Ruh'un bir mabedidir" diye yazmıştır Aziz Pavlus (I. Korintoslulara, VI/19). "Bundan dolayı kardeşlerim, Tanrı'nın merhametiyle bedenlerinizi Tanrı'ya canlı kurbanlar olarak sunmanız için size yalvarırım" (Romalılara XII/1). Bununla birlikte, bedenin tam olarak tanrılaşması Kıya-
s. 227 met Günü'ne kadar beklemelidir, çünkü bu mevcut hayatta azizlerin ihtişamı, bir kural olarak yalnızca ruhun görkemi olan deruni bir görkemidir; fakat salihler ölümden dirildikleri ve manevi bir bedenle donandıkları zaman onların kutsallıkları zahiri olarak da ortaya çıkacaktır. "Diriliş Günü'nde azizlerin önceden sahip olduğu fakat ruhlarında saklı olan Kutsal Ruh'un ihtişamı onların bedenlerini tezyin ederek ve kuşatarak *ortaya çıkar*. Bir şahıs şimdi neyse o zaman da aynı biçimde, *bedende* ortaya çıkar."[171]

---

168 *Ambigua*, *P. G.* XCI, 1076C.

169 V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, s. 87.

170 Maximus, *Gnostic Centuries*, II, 88 (*P. G.* XC, 1168A).

171 *Homilies of Macarius*, V, 9. İkona yapıcısının sembolik olarak tasvir etmeye çalıştığı da bu şekil değiştiren, "yeniden dirilen bedendir". Bu nedenle o, bir azizin dış görünümündeki ayırt edici kişisel özellikleri muhafaza ediyorken, gerçekçi ve fotoğrafik bir portreyi yapmaktan kasıtlı olarak kaçınır. İnsanları

Azizlerin bedenleri de, Mesih'in bedeninin Tabor Dağı'nda görünüm değiştirdiği gibi ilahi ışıkla (nurla) zahiri olarak görünüm değiştirecektir. "Bedenin bahar mevsimini de beklemeliyiz."[172]

Bedensel tanrılaşmanın Diriliş Günü'nde gerçekleşeceğine dair beklentiye rağmen, bu mevcut hayatta bile bazı azizler, bu görünür ve bedensel yüceltmenin ilk meyvelerini tecrübe etmiştir. Aziz Seraphim bunun en iyi bilinenidir, fakat hiçbir suretle tek örneği değildir. Nitekim şakirtleri Büyük Arsenius'u da dua ederken "tıpkı bir ateş gibi" görmüştür;[173] bir başka Çöl Babası'nın durumu ise şöyle nakledilir: "Tıpkı Musa'nın çehresi nura büründüğünde Âdem'in ihtişamını aldığı gibi aynı şekilde Baba Pambo'nun yüzü de şimşek gibi parladı, o tahtında oturan bir s. 228
kral gibiydi."[174] Gregory Palamas'ın ifadesiyle "şayet gelecek çağda beden ruhla birlikte tarif edilemez kutsamaları paylaşacaksa onun şimdi de mümkün olduğu kadar bunlardan hissedar olması gerektiği muhakkaktır."[175]

---

şimdi gözüktükleri gibi tasvir etmek, onları mevcut düşmüş hâlleriyle, yani "semavi" bedenleriyle değil, "dünyevi" bedenleriyle tasvir etmek olacaktır.

[172] Minucius Felix (Kesin olmamakla birlikte ikinci yüzyılın geç dönemleri), *Octavius*, 34. İnsan bedenine olan hürmetimiz ve bedenin nihai dirilişine olan imanımız sebebiyle Ortodoks Kilisesi'nde ölüleri yakmaya izin vermeyiz. Ancak çok derin teolojik prensiplere dayanan bu yasaklamaya ne yazık ki günümüzde bazen kulak verilmemektedir.

[173] *Apophthegmata*, (*P. G.* LXV), Arsenius, 27.

[174] *Apophthegmata*, (*P. G.* LXV), Pambo, 12. Karşılaştırınız *Apophthegmata*, Sisoes 14 ve Silvanus 12. Epiphanius, *Radonezhli Sergius'un Hayatı* adlı eserinde, ölümünden sonra azizin bedeninin ihtişamla parladığını ifade eder. Bazen ve kesin bir doğru olarak Ortodoks azizler arasında ilahi nurla bedensel olarak görünüm değiştirme hadisesinin, Batılı azizler arasındaki İsa'nın çarmıh yaralarının (stigmata) ortaya çıkmasına tekabül ettiği dile getirilir. Yine de bu meseledeki farklılığı çok ileri boyutlara taşımamalıyız. Bedensel yüceltme olayları, örneğin bir İngiliz kadını olan Evelyn Underhill (1875-1941) hadisesinde olduğu gibi Batı'da da bulunur; bir arkadaşı bir vesileyle onun yüzünün nasıl nurla görünüm değiştirdiğini kaydeder (hikâyenin bütünü Aziz Seraphim'i çağrıştırır. Bkz. *The Letters of Evelyn Underhill*, edited by Charles Williams, London 1943, s. 37). Aynı şekilde Doğu'da da İsa'nın çarmıh yaralarının çıkması bilinmeyen bir husus değildir; nitekim Mısırlı Aziz Macarius'un Kıpti yaşamında, bir meleğin ona gözüktüğü, "göğsünün ölçüsünü aldığı" ve "onu yere haça gerdiği" söylenir.

[175] *The Tome of the Holy Mountain* (*P. G.* CL, 1233C).

Ortodokslar bedenin kutsandığına ve ruhla birlikte görünüm değiştirdiğine ikna oldukları için, azizlerin kalıtlarına derin bir hürmet duyarlar. Onlar da Roma Katolikleri gibi, yaşadıkları dönemde azizlerin bedenlerinde bulunan Tanrı'nın inayetinin, onların ölümünden sonra da geride bıraktıkları kalıtlarında faal biçimde kaldığına ve Tanrı'nın, bu kalıtları ilahi kudretin bir kanalı ve bir şifa vasıtası olarak kullandığına inanmaktadırlar. Bazı durumlarda azizlerin bedenleri mucizevî bir biçimde çürümekten korunmuştur, fakat bunun olmadığı durumlarda bile Ortodokslar aynı muazzam hürmeti onların kemiklerine de gösterir. Kalıtlara gösterilen bu ihtiram, cehalet veya hurafenin ürünü değildir, aksine bu, bedene dair oldukça gelişmiş bir teolojiden çıkar.

Sadece bizlerin beşeri bedenleri değil, fakat maddi âlemin tümü en sonunda şekil değiştirecektir; bu durum kutsal kitapta "ve derken yeni bir gök ve yeni bir yer gördüm; çünkü önceki gök ve önceki yer sona ermişti" (Y. Vahyi, XXI/1) ifadesiyle belirtilmektedir. Kurtarılmış insanlık âlemin geri kalanından koparılmayacaktır, fakat âlem biz insanlarla birlikte kurtarılacak ve yüceltilecektir (gördüğümüz gibi ikonalar, bu kurtuluş konusunun ilk ürünleridir).[176] "Yaratılmış evren büyük bir sabırsızlıkla Tanrı'nın çocuklarının zuhurunu bekliyor... çünkü evren kendisi çürüme bağlarından kurtulacak ve Tanrı'nın çocuklarının özgürlüğüne ve görkemine girecektir. Şimdiye kadar tüm yaratılmış evrenin, doğum sancısıyla acı çekip inlediğini biliriz" (Romalılara, VIII/19-22). Ortodoksluğun insan bedeni ve ikonalar ile ilgili öğretileri gibi *kozmik kurtuluş* ögretisi de enkarnasyonun doğru bir biçimde anlaşılmasına dayanmaktadır. Bu öğretiye göre Mesih beden aldı, yani madde türünden bir şey aldı ve böylece sadece maddi olmayan değil, fakat fiziksel olan *bütün* âlemin kurtuluşu ve biçim değiştirmesini mümkün kıldı.

Tanrı tarafından iyi olarak yaratılmış, Âdem'in düşüşü se-
s. 229 bebiyle bozulmuş, fakat bizimle birlikte Mesih'te kurtarılmış
yeryüzünün özdeki kutsallığına dair bu algı, önde gelen Orto-

[176] Bkz. ss. 47-48.

doksların son yıllarda çevre kirliliğiyle ilgili kaygısının artmasına sebep olmuştur. Mevcut ekolojik kriz, müteveffa Ekümenik Patrik Dimitrios'ta özel bir endişeye sebep olmuştur. O, 1988 yılı Noel mesajında şunu söylemiştir: "her birimiz, Tanrı tarafından bize emanet edilmiş olan dünya için kendi konumlarımıza göre *bireysel olarak* sorumlu olduğumuza dikkat edelim. Tanrı'nın Oğlu enkarnasyonu ile neyi kastetti ve bedenini neye dönüştürdü ise bu yok olmamalıdır. Fakat o, yaratıcıya evharistik bir sunu, başkalarıyla birlikte adalet ve sevgiyle iştirak edilen hayat verici bir ekmek, Tanrı'nın bütün yaratıkları için bir barış ilahisi olmalıdır."

Patrik Dimitrios, 1989 yılında, herkesi evharistik ve asketik bir ruh sergilemeye çağırdığı ve Ortodoks Kilisesi'nde Kilise yılının başlangıcı olan 1 Eylül gününü, sadece Ortodokslar tarafından değil, aynı şekilde diğer Hıristiyanlar tarafından da riayet edilmesini ümit ettiği bir "çevre koruma günü" olarak tanımladığı özel bir genelge yayımladı.[177] Athos Dağlı Aziz Silouan'ın sözleriyle "sevmeyi öğrenen kalpte tüm mahlûkat için şefkat vardır." Dünyayı bencil bir şekilde sömürmek değil, onu sevgi dolu hassasiyet ile değerli tutmak ve evrene ait rahipler olarak âlemi şükranla yaratıcıya geri sunmak bizim insani önceliğimizdir.

Tanrılaşma ve Tanrı'yla birlik, bedenin görünüm değiştirmesi ve kozmik kurtuluş ile ilgili bu konuşma, sıradan Hıristiyanların tecrübesinden oldukça uzakmış gibi gelebilir; fakat böylesi bir sonuca varan herhangi bir kişi; Ortodoksluğun *theosis* telakkisini tümüyle yanlış anlamış olur. Bu tür herhangi bir yanlışı önlemek için, şu altı husus göz önünde bulundurulmalıdır.

Birincisi, tanrılaşma; özel bilgilere sahip küçük bir seçkinler grubu için tahsis edilmiş bir şey değil, fakat herkes için tasarlanmıştır. Ortodoks Kilisesi bunun istisnasız *her* Hıristiyan için normal bir hedef olduğuna inanır. Elbette ki ancak Diriliş Günü'nde tam anlamıyla tanrılaşacağız; fakat her birimiz için tanrı-

---

[177] 1990 yılında Ekümenik Patrikliğin Dünya Doğayı Koruma Vakfı ile işbirliği halinde yayımlamış olduğu *Orthodoxy and the Ecological Crisis* kitapçığına bakınız.

laşma süreci şimdi burada ve bu hayatta başlamalıdır. Bu mevcut hayatta gerçekten Tanrı'yla tam bir mistik birliğe çok az kimsenin eriştiği bir gerçektir. Fakat her gerçek Hıristiyan Tanrı'yı
s. 230 sevmeye ve O'nun emirlerini yerine getirmeye çalışır ve biz bunu samimi bir biçimde yapmaya çalıştığımız müddetçe, girişimlerimiz ne kadar zayıf olursa olsun ve ne kadar çok sık sürçersek sürçelim hâlihazırda belli bir dereceye kadar tanrılaşmışız demektir.

İkinci olarak bir insanın tanrılaşmış olması, onun günah duygusundan uzak olduğu anlamına gelmez. Aksine, tanrılaşma daima devamlı bir tövbe eylemini gerektirir. Bir aziz kutsiyet yolunda oldukça ilerlemiş olabilir, ancak yine de o, bu sebepten İsa Duası'nın "Rab Mesih İsa, Tanrı'nın Oğlu, *ben günahkâra merhamet et*" sözlerini söylemekten geri kalmaz. Athos Dağlı Aziz Silouan kendi kendine "Cehennemi aklında tut ve ümitsizliğe kapılma" der dururdu; diğer Ortodoks azizleri "Herkes kurtarılacak ve sadece ben suçlu kalacağım" sözlerini tekrarlamıştır. Ortodoks mistik teolojisi, bir ihtişam ve görünüm değiştirme teolojisidir, fakat o aynı zamanda da bir tövbe teolojisidir.

Üçüncü olarak tanrılaşmak için takip etmemiz gereken metotlarla ilgili batınî veya olağanüstü bir şey yoktur. Şayet bir adam "Ben nasıl tanrı hâline gelebilirim?" diye sorarsa, cevabı oldukça basittir: kiliseye git, sakramentlere düzenli biçimde iştirak et, Tanrı'ya "özde ve gerçekten" dua et, İncilleri oku, emirleri uygula. Bu maddelerin sonuncusu olan "emirleri uygula" asla unutulmamalıdır. Ortodoksluk ahlakî kuralları ilga etmeye çalışan mistisizm türünü Batı Hıristiyanlığı'ndan az olmayacak şekilde kesin olarak reddeder.

Dördüncü olarak tanrılaşma, inziva hali değil, fakat "sosyal" bir süreçtir. Tanrılaşmak "emirleri yerine getirmek demektir," demiştik ve bu emirler, Mesih tarafından kısaca Tanrı'yı sevmek ve komşuyu sevmek olarak tanımlanmıştır. Sevginin bu iki şekli ayrılmazdır. Bir insan ancak Tanrı'yı her şeyden çok severse komşusunu da kendisi gibi sevebilir ve bir insan diğer insanları sevmezse Tanrı'yı da sevemez (I. Yuhanna, IV/20). Bu nedenle tanrılaşma hakkında bencil olan bir şey yoktur; çünkü bir insan,

ancak komşusunu severse tanrılaşabilir. Mısırlı Anthony "Hayat
da komşularımızdandır ölüm de komşularımızdandır. Komşu-
muzu kazanırsak Tanrı'yı kazanırız, fakat komşumuzun sürçme-
sine neden olursak Mesih'e karşı günah işleriz"[178] demiştir. Tes-
lisin suretinde yaratılan insanlar, ancak kutsal teslisin yaşadığı
gibi müşterek bir hayatı yaşarlarsa tanrısal benzerliği idrak ede-
bilirler; tıpkı tanrılığın üç şahsiyetinin bir diğerinde "bulunduğu
(var olduğu)" gibi bizler de sadece kendimiz için değil, fakat s. 231
başkaları için ve başkalarında yaşayarak diğer insanlarda "var
olmalıyız." Çöl Babalarından bir tanesi "Bir cüzamlıyı bulup ona
bedenimi vermem ve onun bedenini almam mümkün olsaydı
bunu memnuniyetle yapardım. Çünkü bu mükemmel bir sevgi-
dir"[179] demiştir. *Theosis*'in gerçek tabiatı budur.

Beşinci olarak Tanrı'nın ve diğer insanların sevgisi uygulamalı olmalıdır; Ortodoksluk Dinginciliğin bütün şekillerini, eyleme dönüşmeyen bütün sevgi biçimlerini reddeder. Tanrılaşma mistik tecrübenin doruklarını ihtiva ederken, aynı zamanda oldukça sıradan ve uygulanabilir gerçekçi bir vecheye de sahiptir. Tanrılaşma hakkında düşündüğümüzde sessizlik içerisinde dua edişleriyle Hesychastları ve görünüm değiştiren çehresiyle Aziz Seraphim'i düşünmeliyiz; fakat aynı zamanda Caesarea hastanesinde hastalar için çırpınan Aziz Basil'i, İskenderiye'nin fakirlerine yardım eden Sadakacı Aziz Yuhanna'yı, manastırın ziyaretçilerine yiyecek temin etmek için sebze bahçesinde bir köylü gibi çalışan kirli elbiseleri içindeki Aziz Sergius'u da düşünmeliyiz. Bunlar farklı iki yol değil, fakat tek bir yoldur.

Son olarak tanrılaşma Kilise'de ve sakramenlerde yaşamayı gerektirir. Teslisin benzeyişine uygun bir *theosis,* müşterek bir hayatı gerektirir ve ancak Kilise kardeşliğinde, bu ortak özde bulunan müşterek hayat tam olarak idrak edilebilir. Kilise ve sakramentler, kendileri vasıtasıyla kutsayıcı Kutsal Ruh'u elde edebileceğimiz ve tanrısal benzeyişe dönüşebileceğimiz, Tanrı tarafından verilen vesilelerdir.

---

178 *Apophthegmata,* (*P. G.* LXV), Antony 9.
179 A.g.e., Agatho 26.

s. 232

# 12
# Tanrı'nın Kilisesi

Mesih, Kilise'yi sevdi ve kendisini onun için feda etti.
*Efeslilere, V/25.*

Kilise Rab'le bir ve aynıdır, etiyle ve kemiğiyle onun bedenidir. Kilise ondan neşvu nema bulan ve onda büyüyen canlı asmadır. Hiçbir zaman Kilise'yi, Rab İsa Mesih'ten, Baba'dan ve Kutsal Ruh'tan ayrı düşünme.
*Kronstadtlı Aziz John*

## TANRI VE KİLİSESİ

Ortodoks bir Hıristiyan, bir topluma mensup olduğunun canlı bir biçimde bilincindedir. "Herhangi birimiz sürçtüğünde biliriz" diye yazmıştır Khomiakov, "o tek başına sürçer; fakat hiç kimse kendi başına kurtulmaz. O, Kilise'nin bir mensubu olarak, Kilise'nin diğer bütün üyeleriyle birlik içerisinde Kilise'de kurtarılır."[180]

Ortodoks Kilise doktriniyle Batılı Hıristiyanların Kilise doktrini arasındaki bazı farklar, bu kitabın birinci kısmında ortaya konulmuştur. Ortodoksluk, Protestanlık'tan farklı olarak, Kilise'nin hiyerarşik yapısı, apostolik silsilesi, piskoposluk ve rahiplik üzerinde ısrarla durur; dualarla azizlerden taleplerde bulunur ve ölmüşler için şefaat diler. Ortodoksluk, buraya kadar Roma Kilisesi ile hemfikirdir; fakat Roma'nın, papanın üstünlüğünü ve
s. 233 evrensel idare yetkisini benimsediği noktada Ortodoksluk meseleye beş patrik ve evrensel konsil açısından yaklaşır; Roma'nın, papanın yanılmazlığını vurguladığı noktada da Ortodoksluk bir bütün olarak Kilise'nin yanılmazlığını vurgular. Şüphesiz her iki

[180] A. Khomiakov, "*The Church is One*", bölüm 9.

taraf da bir diğerine karşı tümüyle haklı değildir, fakat Ortodokslara, Roma'nın genellikle, Kilise'yi çok fazla dünyevi güç ve organizasyonla ilişkili biçimde telakki ettiği gözükürken, Roma Katoliklerine de Ortodoksluk tarafından benimsenen Kilise'ye dair daha manevi ve mistik doktrinlerin çoğu, belirsiz, uyumsuz ve eksik gibi gelmektedir. Ortodokslar kendilerinin Kilise'nin dünyevi organizasyonunu ihmal etmediğini, aksine Kilise kanunlarını okuyan herhangi birinin çabucak farkına varabileceği gibi kesin ve ayrıntılı birçok kurala sahip oldukları cevabını verebilir.

Bununla birlikte Ortodoks teoloji, Kilise'nin dünyevi boyutunu asla ayrı olarak ele almaz, aksine Kilise'yi daima Mesih'te ve Kutsal Ruh'ta düşünür ve bu manada Ortodoksluğun Kilise fikri kesinlikle manevi ve mistiktir. Ortododoksluğun Kilise hakkındaki bütün düşünceleri, Tanrı ile Kilise arasında var olan özel ilişkiyle başlar. Bu ilişkiyi tanımlamak için üç ibare kullanılabilir. Kilise; (1) kutsal teslisin suretidir, (2) Mesih'in bedenidir, (3) devam eden bir Pentekost'tur. Bu anlayışla Ortodoksluğun Kilise doktrini teslisle, Mesih'le ve Kutsal Ruh ile ilgilidir.

(1) *Kutsal Üçlüğün Sureti.* Tıpkı her şahıs Üçlü Tanrı'nın suretine göre yaratıldığı gibi aynı şekilde Kilise de bir bütün olarak farklılıkta birliğin gizemini yeryüzünde çoğaltan (yeniden oluşturan) Üçlü Tanrı'nın bir suretidir. Tesliste üç, bir Tanrı'dır; bununla birlikte bunların her biri tam şahıstır; Kilise'de de bir beşeri şahsiyetler kalabalığı tek vücut haline gelir, bununla birlikte her biri, kişisel çeşitliliğini zarar görmemiş olarak muhafaza eder. Kilise üyelerinin bir oluşu teslisin şahsiyetlerinin karşılıklı birbirinde bulunmasına benzerdir. Kilise'de özgürlük ile otorite arasında bir çelişki yoktur; Kilise'de birlik vardır, fakat diktatörlük yoktur. Ortodokslar "katolik", yani evrensel kelimesini Kilise için kullandıklarında, zihinlerinde, diğer şeyler yanında birçok şahısın bir olarak birleşmesi ile ilgili bu canlı mucize vardır.

Kilise'nin, bu şekilde teslisin bir sureti olarak telakki edilmesi, pek çok çağrışımı içermektedir. "Farklılıkta birlik", tıpkı teslisin her şahsının otonom oluşuna benzer biçimde Kilise de

s. 234 birtakım bağımsız müstakil Kiliselerden oluşur; tesliste üç şahsın eşit oluşuna benzer biçimde Kilise'de de hiçbir piskopos diğerleri üzerinde mutlak bir kuvveti kullanmayı iddia edemez. Ancak nasıl ki tesliste Baba, tanrılığın kaynağı ve çıkış noktası olması sebebiyle üstünlüğe sahiptir, aynı şekilde Kilise içerisinde de papa "eşitler arasında birincidir."

Kilise'nin teslisin bir sureti olduğu ile ilgili bu anlayış, aynı zamanda konsiller konusundaki Ortodoks vurgusunu anlamamızda da bize yardım eder. Konsil, Kilise'nin teslisçi tabiatının bir ifadesidir. Birçok piskoposun, özgür biçimde, Kutsal Ruh'un rehberliğinde ortak akla ulaşması, teslisin görünümüne uygun olarak, farklılıkta birlik gizeminin bir eylemi olarak görülebilir.

(2) *Mesih'in Bedeni*: "Çok olan bizler Mesih'te bir bedeniz" (Romalılara, XII/5). Mesih ve Kilise arasında, mümkün olan en yakın bağ bulunmaktadır; Ignatius'un meşhur ifadesiyle "Mesih neredeyse, evrensel Kilise oradadır."[181] Kilise enkarnasyonun uzantısı ve enkarnasyonun kendisini devam ettirdiği (ebedileştirdiği) yerdir. Grek teolog Chrestos Androutsos'un ifade ettiği gibi "Kilise Mesih'in kurtarıcı faaliyetinin merkezi ve uzvudur; ...o, Mesih'in nebevi, rahipsel ve krallığına dair kudretinin devamından ve uzantısından başka bir şey değildir. ...Kilise ve onun kurucusu ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlıdır. Kilise bizimle olan Mesih'tir."[182] Mesih göğe yükseldiğinde Kilise'yi terk etmedi ve "İşte! Ben dünyanın sonuna kadar daima sizinle beraberim" (Matta, XXVIII/20), "çünkü nerede iki veya üç kişi benim adıma bir araya toplanırsa ben orada, onların arasındayım" (Matta, XVIII/20) vaadinde bulundu. Ancak Mesih'in ortalıkta olmadığını söyleme yanlışına düşmek çok kolaydır:

> Ve Kutsal Kilise hâlâ buradadır
> Onun Rabbi (Efendisi) gittiği hâlde.[183]

Peki, o bize kendisinin daimi mevcudiyetini vaat etmişken, biz nasıl Mesih "gitti" diyebiliriz?

---

[181] *To the Symrnaeans*, VIII, 2.

[182] *Dogmatic Theology*, (Athens 1907), ss. 262-265 (Grekçe).

[183] J. M. Neale'nin bir ilahisinden.

Mesih ve onun Kilisesi arasındaki birlik her şeyden önce sakramentler vasıtasıyla gerçekleştirilir. Bunlardan Vaftiz'de; yeni Hıristiyan, Mesih'le gömülüp yeniden ortaya çıkar; s. 235
Evharistiya sakramentinde, Mesih'in bedeni olan Kilise'nin üyeleri, Mesih'in bedenini alırlar. Evharistiya Kilise'nin üyelerini Mesih'te birleştirmek suretiyle aynı zamanda onları birbirleriyle de birleştirir; "Çok olan bizler, bir ekmek, bir bedeniz; çünkü hepimiz bir ekmeği paylaşırız" (I. Korintoslulara, X/17). Evharistiya Kilise'nin birliğini oluşturur. Ignatius'un algıladığı gibi Kilise evharistik bir cemiyet, Evharistiya'nın ifa edildiği her yerde var olan -hem de tam hâliyle var olan- sakramental bir organizmadır. "Mesih'in bedeni" teriminin hem Kilise'yi hem de bu sakramenti ifade etmesi ve Havariler Kredosu'ndaki *communio sanctorum* ibaresinin hem "kutsal insanların birliği" (azizlerin komünyonu) hem de "kutsal şeylerin birliği" (sakramentlerde komünyon) anlamına gelmesi tesadüf değildir.

Kilise esas itibarıyla sakramental terimlerle düşünülmelidir. Onun zahiri organizasyonu önemli olmakla birlikte, sakramental yaşamına oranla ikincil konumdadır.

(3) *Devamlı bir Pentekost.* Kilise'nin Mesih'in bedeni olduğu hususuna aşırı vurgu yapınca Kutsal Ruh'un Kilise içindeki rolü unutulabilir. Fakat daha önce söylediğimiz gibi Oğul ve Ruh insanlar arasındaki işlerinde birbirini tamamlamaktadır ve bu, başka bir yerde olduğu kadar Kilise doktrininde de doğrudur. Ignatius, "Mesih neredeyse orada evrensel Kilise vardır" derken, Irenaeus ona denk bir hakikatle "nerede Kilise varsa orada Kutsal Ruh vardır ve nerede Kutsal Ruh varsa orada Kilise de vardır"[184] demiştir. Kilise tam anlamıyla Mesih'in bedeni olması sebebiyle aynı zamanda Kutsal Ruh'un da tapınağı ve ikamet yeridir.

Kutsal Ruh, bir özgürlük ruhudur. Kutsal Ruh bizi yalnızca birleştirmez, fakat aynı zamanda Kilise içerisindeki sonsuz farklılığımızı garantiler; Pentekost gününde ateşten diller mevcut olanların her birinin üzerine *ayrı ayrı* inerek "çatallandı" veya

[184] *Against the Heresies* III, XXIV, I.

bölündü. Kutsal Ruh'un armağanı, Kilise'ye bir armağandır, fakat o aynı zamanda, herkesin kendi usulünce aldığı kişisel bir armağandır. "Çeşitli armağanlar vardır, ancak Kutsal Ruh birdir" (I. Korintoslulara, XII/4). Kilise'de yaşam, ne beşeri çeşitliliği
s. 236 ortadan kaldırmak ne de herkese, benzer biçimde katı ve tek tip bir şablonu dayatmak demektir, bilakis bunların tam tersidir. Azizler, sıkıcı bir monotonluğu sergilemek şöyle dursun en canlı ve farklı kişilikleri geliştirmişlerdir. Sıkıcı olan kutsiyet değil, fakat kötülüktür.

Kilise ile Tanrı arasındaki ilişki özetle böyledir. Teslisin sureti, Mesih'in bedeni, Kutsal Ruh'un da doluluğu olan bu Kilise, hem *görünür* hem de *görünmez*, hem *ilahi* hem de *beşeri*dir. O görünürdür, çünkü o, burada, yeryüzünde tapınan somut cemaatlerden oluşmaktadır; görünmezdir, çünkü o aynı zamanda azizleri ve melekleri de ihtiva eder. O beşeridir, çünkü onun dünyevi üyeleri günahkâr insanlardır; o ilahidir, çünkü o, Mesih'in bedenidir. Görünen ile görünmeyen Kilise, Batılı terminolojiyi kullanmak gerekirse savaşçı Kilise ile muzaffer Kilise arasında ayrım yoktur, çünkü bunların ikisi tek ve devamlı bir gerçekliği oluşturur. "Görünür veya yeryüzündeki Kilise, başı Mesih olan Kilise'nin bütün bedeniyle tam bir komünyon ve birlik içinde yaşar."[185] O, mevcut çağ ile gelecek çağ arasındaki kavşak noktasında durur ve aynı anda her iki çağda da yaşar.

Bu nedenle Ortodoksluk, "görünür ve görünmez Kilise" ibaresini kullanırken, iki değil, fakat bir Kilise olduğunda daima ısrar eder. Khomiakov'un söylediği gibi:

> Kilise'nin görünür ve görünmez şeklindeki bir ayrımı, ancak onun insanla ilişkisi açısından gündeme gelir; aslında onun birliği gerçek ve mutlaktır. Hayatta olanlar, dünyevi ömürlerini tamamlayıp ölmüş olanlar, melekler gibi dünyevi bir hayata yaratılmamış olanlar, henüz dünyevi yaşam süreçlerine başlamamış olan gelecek nesiller, hepsi birlikte bir Kilise'de, Tanrı'nın bir ve aynı inayetinde birleşmiştir... Mesih'in bedeni olan Kilise, temel birliğini veya deruni inayet yaşamını değiştirmeksizin

[185] Khomiakov, *The Church is One*, 9. bölüm.

> zaman içerisinde ortaya çıkar ve kendisini gerçekleştirir. Bu nedenle biz "görünür ve görünmez Kilise'den" bahsettiğimizde, sadece onun insanla ilişkisi açısından böyle konuşuruz.[186]

Khomiakov'a göre Kilise, *temel özelliklerini kaybetmeksizin, yeryüzünde oluşturulur.* Bu, Ortodoks öğretisinde temel bir noktadır. Ortodoksluk sadece görünmeyen ve semavi olan ideal s. 237
bir Kilise'ye inanmaz. Bu "ideal Kilise", somut bir gerçeklik olarak yeryüzünde görünür bir biçimde mevcuttur.

Bununla birlikte Ortodoksluk, Kilise'de ilahi olduğu kadar beşeri bir unsurun da olduğunu unutmamaya çalışır. Kadıköy dogması Mesih'e olduğu kadar Kilise'ye de uygulanmalıdır. Tıpkı hem Tanrı hem de insan olan Mesih'in, ilahi ve beşeri iki tabiata sahip oluşu gibi, Kilise'de de ilah ve beşer arasında sinerji ve işbirliği vardır. Ancak Mesih'in beşerliği ile Kilise'ninki arasında açık bir fark vardır, bunlardan biri mükemmel ve günahsızken diğeri henüz tam olarak böyle değildir. Burada, yeryüzündeki Kilise üyeleri çoğu kez beşeri özgürlüklerini yanlış kullanırken, sadece Kilise'nin beşerliğinin bir parçası olan -cennetteki azizler- mükemmelliği elde etmiştir. Yeryüzündeki Kilise, bir gerilim ortamında bulunur; o hali hazırda Mesih'in bedenidir ve bu nedenle de mükemmel ve günahsızdır, ancak yine de onun üyeleri mükemmel olmadığı ve günahkâr olduğu için, o daima ne ise o hâle (olması gereken duruma) gelmelidir.[187]

Fakat insanın günahı, Kilise'nin asıl tabiatını etkileyemez. "Yerüzündeki Hıristiyanlar günah işlediğine ve mükemmel olmadığına göre, o halde Kilise de günah işler ve mükemmel değildir" dememeliyiz; çünkü Kilise yeryüzünde bile bir cennet varlığıdır ve günah işleyemez.[188] Suriyeli Aziz Ephraim, haklı bir

---

[186] Aynı eser, 1. bölüm.

[187] "Bu 'ne isen, o hâle gelme (özüne dönme)' fikri, Yeni Ahit'in bütün eskatolojik öğretisinin anahtarıdır" (Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, s. 247).

[188] 1954'te Ortodoks delegeler tarafından Evanston'da yayınlanan ve bu hususun oldukça açık bir biçimde ortaya konduğu, *Decleration on Faith and Order*'a bakınız.

biçimde "tövbekârların Kilisesi'nden, helak olanların Kilisesi'nden" bahseder; oysa bu Kilise aynı zamanda teslisin suretidir. Peki, nasıl olur da Kilise'nin üyeleri günahkâr olup aynı zamanda da azizler topluluğuna ait olurlar? "Kilise'nin gizemi, ayrı birer birey olarak günahkâr olanların, bir araya geldiklerinde farklı bir şey oldukları gerçeğine dayanmaktadır; bu 'farklı bir şey', Mesih'in bedenidir."[189]

Ortodoksluğun Kilise gizemine yaklaşım tarzı böyledir. Kilise bütün olarak Tanrı'yla bağlantılıdır. O, Kutsal teslisin sure-
s. 238 tine uygun olan Mesih'te ve Kutsal Ruh'ta yeni bir yaşam, sakramentlere iştirakle idrak edilen bir yaşamdır. Kilise dünyevi ve semavi, görünür ve görünmez, beşeri ve ilahi tek bir gerçekliktir.

## KİLİSE'NİN BİRLİĞİ VE YANILMAZLIĞI

"Kilise birdir. Onun birliği, Tanrı'nın birliğinin zaruri olmasının sonucudur."[190] Khomiakov, meşhur denemesinin giriş ifadelerinde böyle yazmıştır. Tanrı ve O'nun Kilisesi arasındaki bağı ciddiye alırsak, o zaman Kilise'yi kaçınılmaz bir biçimde bir olarak, hatta Tanrı gibi "bir" olarak düşünmeliyiz; sadece bir Mesih vardır ve bu nedenle Mesih'in de sadece bir bedeni olabilir. Bu birlik sadece ideal ve görünmez bir birlik de değildir; Ortodoks teoloji "görünmez" ve "görünür Kilise'yi" ayırmayı reddeder ve bu nedenle Kilise görünmez olarak birdir, fakat görünür olarak bölünmüştür demeyi de reddeder. Hayır, Kilise tektir; bu dünyada, sadece kendisinin tek ve gerçek Kilise olduğunu iddia edebilecek tek ve görünür bir topluluk vardır. "Bölünmemiş Kilise" sadece geçmişte olan ve gelecekte tekrar var olacağını ümit ettiğimiz bir şey değildir; o burada ve şimdi var olan bir şeydir. Birlik, Kilise'nin temel özelliklerinden biridir ve yeryüzündeki Kilise, üyelerinin günahkârlığına rağmen, temel özelliklerini muhafaza ettiği için, o görünür biçimde bir olarak kalır ve daima bir olarak kalacaktır. Kilise'*den* bölünme olabilir, fakat Ki-

---

[189] J. Meyendorff, "What Holds the Church Together?" *Ecumenical Review*, vol. XII (1960), s. 298.
[190] *"The Church is One"*, section, I.

lise'nin *özünde* bölünme olamaz. Dolayısıyla Kilise yaşamının, bölünmeler neticesinde, tümüyle beşeri düzeyde acı bir biçimde güç yitirdiği inkâr edilemeyecek şekilde doğruyken yine de bu tür bölünmeler Kilise'nin asıl tabiatını etkileyemez.

Ortodoksluk, Kilise'nin görünür birliği hususundaki öğretisinde Roma Katolikliğine Protestan dünyasına durduğundan çok daha yakın durur. Fakat bu görünür birliğin nasıl sürdürüldüğünü sorarsak Roma ve Ortodoks Kilisesi biraz farklı cevaplar verir. Roma için Kilise'deki birleştirici unsur, idari yetkisi bütün Kilise üzerine teşmil olan papa iken Ortodokslar hiçbir piskoposun evrensel idari yetkiyle donatılmış olduğuna inanmazlar. O s. 239
halde Kilise'yi bir arada tutan nedir? Ortodoksların cevabı sakramentlerdeki birlik (komünyon) halidir. Ortodoksluğun Kilise teolojisi, herşeyin ötesinde bir *birlik (komünyon) teolojisi*dir. Ignatius'un algıladığı gibi her yerel Kilise, piskoposunun etrafında toplanan ve Evharistiya'yı kutlayan müminler cemaatinden teşkil olmuştur; evrensel Kilise ise yerel Kiliselerin liderleri olan piskoposların birlik ve beraberliğinden oluşmuştur. Birlik, dışarıdan en üst düzeydeki bir piskoposun otoritesiyle değil, içeriden Evharistiya'nın kutlanmasıyla sağlanır. Kilise, bir tek piskoposun etrafında odaklanan monarşik yapıda değil, kolektif mahiyettedir; dolayısıyla birçok piskoposun birbirleriyle ve kendi cemaatlerinin üyeleriyle görüş ortaklığından oluşur. Bu nedenle birlik ve beraberlik Kilise üyeliğinin ölçütünü oluşturur. Bir birey, piskoposuyla birlik ve beraberliği keserse Kilise'nin bir üyesi olmayı sona erdirmiş olur; bir piskopos da mevkidaşı olan piskoposlarla birlik ve beraberliğini keserse Kilise'nin üyesi olmayı sona erdirmiş olur.

Yeryüzünde görünür durumda kalan ve görünür durumda kalması gereken Kilise'nin tek olduğuna inanan Ortodoksluk, doğal olarak görünen tek Kilise'nin de kendisi olduğuna inanır. Bu cüretkâr bir iddiadır ve birçok kişiye küstah bir iddia olarak gözükecektir; fakat bu, oluşturulan manayı yanlış anlamak olur. Ortodokslar herhangi bir meziyetten dolayı değil, fakat Tanrı'nın inayetiyle kendilerinin gerçek Kilise olduğuna inanırlar. Onlar Aziz Pavlus'un ifadesiyle şöyle söylerler: "Bizler bu hazi-

neyi muhafaza etmekte topraktan yapılmış çömleklerden daha iyi değiliz; mutlak kudret bizden değil, Tanrı'dan gelir" (II. Korintoslulara, IV/7). Fakat Ortodokslar kendileri için itibar talep etmezken bütün tevazularıyla Tanrı'dan kıymetli ve biricik bir ihsanı almış olduklarına inanırlar; buna rağmen şayet onlar, başkalarına karşı bu ihsana sahip değilmiş gibi davranırlarsa, göklerin nazarında bir ihanet suçunun suçluları olurlar.

Ortodoks yazarlar bazen, Anglikan Kilisesi'nin Katolikliğe meyyal kesimleri arasında bir zamanlar popüler olan "dal teorisini" kabul etmiş gibi konuşurlar. (Bu teoriye göre evrensel Kilise muhtelif "dallara" bölünür; genellikle bu türden üç dal ileri sürülür, bunlar Roma Katolikliği, Anglikanlık ve Ortodoksluk'tur.) Fakat bu tür bir görüş, geleneksel Ortodoks teolojisiyle
s. 240 uzlaştırılamaz. Eğer dal terimi açısından konuşacaksak, o zaman Ortodoks bakış açısıyla evrensel Kilise'nin sahip olabileceği yegâne dallar, Ortodoks mezhebinin yerel otosefal Kiliseleri'dir.

Ortodoks Kilisesi tek doğru Kilise olduğu iddiasına dayanarak, arzu edilirse kendi başına, otorite olarak ilk yedi konsile eşit bir başka ekümenik konsil çağırıp toplayabileceğine de inanır. Aslında Ortodokslar Doğu ve Batı'nın ayrılmasından beri, Batı'dan farklı olarak, hiçbir zaman böyle bir konsil toplamayı seçmemiştir; fakat bu onların, bu şekilde yapmaya güçlerinin yetmediğine inandıkları anlamına gelmemektedir.

Ortodoksluğun; Kilise'nin birliği hususundaki görüşü böyledir. Ortodoksluk aynı zamanda *Kilise'nin dışında kurtuluş olmadığını* da öğretir. Bu inanç Ortodoksların, Kilise'nin bozulamaz birliğine dair inancı ile aynı temele sahiptir; bu düşünce, Tanrı ve O'nun Kilisesi arasındaki yakın ilişkinin doğal bir sonucudur. Aziz Cyprian, "Bir insan Kilise'yi annesi olarak sahiplenmezse Tanrı'yı da babası olarak sahiplenemez"[191] diye yazmış ve bu ona açık bir hakikat olarak gözükmüştür; çünkü o, Tanrı ve Kiliseyi birbirinden ayrı olarak düşünmemiştir. Tanrı kurtuluştur ve Tanrı'nın kurtarıcı kudreti O'nun bedeni olan Kilise'de insana tavassut eder. *"Extra Ecclesiam nulla salus.* Bu vecizenin

---

[191] *On the Unity of the Catholic Church*, 6.

bütün kategorik gücü ve anlamı, onun totolojisinde yatmaktadır. Kilise'nin dışında kurtuluş yoktur, çünkü *kurtuluş Kilisedir.*"[192] Bu anlayış, görünürde Kilise'ye mensup olmayan bir kimsenin zorunlu olarak lanetlendiği anlamına gelmez mi? Tabii ki gelmez; hatta bu, görünürde Kilise'ye mensup olan herkesin muhakkak kurtulduğu anlamına da gelmez. Nitekim Augustine'in bilgece işaret ettiği gibi: "kim bilir dışarıda kalan kaç koyun vardır, içeride de ne kurtlar vardır!"[193] "Görünür bir Kilise" ile "görünmez bir Kilise" arasında bir bölünme yok iken, yine de Kilise'nin, üyeliği bu şekilde görünür olmayan, fakat sadece Tanrı'ya malum olan mensupları da olabilir. Eğer birisi kurtarılmışsa, o muhakkak *bir manada* Kilise'nin üyesidir; *hangi manada* olduğunu ise biz hiçbir zaman söyleyemeyiz.[194]

*Kilise Yanılmazdır.* Bu da yine Tanrı ve O'nun Kilisesi ara- s. 241
sındaki çözülemez birliğin neticesidir. Mesih ve Kutsal Ruh hata yapamaz; Kilise Mesih'in bedeni olduğu ve daimî bir Pentekost olduğu için yanılmazdır. O, "hakikatin direği ve esasıdır" (I. Timoteusa, III/15). "O hakikat Ruh'u geldiğinde size her hakikate yol gösterecek" (Yuhanna, XVI/13). Mesih, Son Akşam Yemeği'nde böyle vaatte bulunmuştur ve Ortodoksluk Mesih'in vaadinin başarısız olamayacağına inanır. Dositheus'un sözleriyle: "biz evrensel Kilise'nin Kutsal Ruh tarafından eğitildiğine inanırız... ve bu nedenle evrensel Kilise için hatanın imkansız olduğuna veya onun katiyen aldatılmayacağına veya hiçbir zaman hakikat yerine yanlışı seçmeyeceğine, doğru ve mutlak bir gerçek olarak hem inanır hem de ikrar ederiz."[195]

Kilise'nin yanılmazlığı en başta ekümenik konsiller vasıtasıyla ifade edilir. Fakat bir konsili neyin ekümenik yapacağını anlayabilmemizden önce, Ortodoks mezhebinde piskoposların ve din sınıfından olmayan laik halkın konumunu ele almalıyız.

---

192 G. Florovsky, "The Catholicity of the Church", *Bible, Church, Tradition*, ss. 37-38.

193 *Homilies on John*, XLV, 12.

194 Bkz. ss. 344-345.

195 *Confession*, Decree XII.

## PİSKOPOSLAR, LAİK HALK, KONSİLLER

Ortodoks Kilisesi hiyerarşik bir Kilise'dir. Onun yapısındaki temel unsur, piskoposların apostolik ardıllığıdır. Dositheus "Kilise'de piskoposun itibarı öylesine gereklidir ki, piskopossuz ne Kilise ne de Hıristiyan var olabilirdi, hatta bunların bahsi bile geçmezdi... Piskopos Tanrı'nın yeryüzündeki yaşayan bir suretidir... ve evrensel Kilise'nin, kurtuluşumuza vesile olan sarkamentlerinin tümünün kaynağıdır"[196] diye yazmıştır. Cyprian ise "herhangi birileri piskoposla değilse, onlar Kilise'de de değildir"[197] demiştir.

Bir Ortodoks piskoposu, piskopos olarak seçilip kutsanarak; (1) idare etme, (2) öğretme, (3) sakramentleri icra etme olmak üzere üç boyutlu yetkiye sahip olur.

s. 242 (1) Piskopos, kendisinin sorumluluğuna tevdi edilmiş cemaate rehberlik etmek ve yönetmek için Tanrı tarafından tayin edilir; o kendi piskoposluk bölgesindeki tek erktir.

(2) Bir piskopos, kutsanma esnasında Kutsal Ruh'tan, özel bir ihsan, bir başka ifadeyle *karizma* alır ve bu karizma sayesinde inancın bir öğreticisi olarak hareket eder. Piskopos bu öğretim hizmetini, her şeyden önce Evharistiya ayininde insanlara vaaz ederken icra eder; Kilise'nin -rahip veya din sınıfından olmayan laik halktan- diğer üyeleri vaaz ettiğinde aslında, piskoposun temsilcileri olarak hareket ederler. Fakat özel bir *karizmaya* sahip olmakla beraber piskoposun hataya düşme ve yanlış öğretide bulunma ihtimali her zaman vardır; başka hususlarda olduğu gibi piskoposun durumunda da işteşlik prensibi geçerlidir ve ondaki ilahi unsur beşeri olanı devre dışı bırakmaz. Piskopos insan olarak kalmaya devam eder ve bu sebeple hatalar yapabilir. Kilise yanılmazdır, fakat bireysel yanılmazlık diye bir şey yoktur.

(3) Dositheus'un ifade ettiği gibi piskopos, "bütün sakramentlerin kaynağıdır." Erken dönem Kilise'de normal şartlarda Evharistiya'yı icra eden piskopostu. Günümüzde bile bir papaz Evharistiya'yı icra ederken gerçekte o, piskoposun vekili olarak hareket etmektedir.

---

[196] *Confession*, Decree X.
[197] *Letter* LXVI, 8.

Ancak Kilise sadece hiyerarşik değil, karizmatik ve pentekostaldir de. "Ruh'u söndürmeyin, kehanetlerde bulunmayı (peygamberlikleri) hakir görmeyin" (I. Selaniklilere, V/19-20). Kutsal Ruh Tanrı'nın *bütün* insanlarının üzerine dökülür. Hizmete özel olarak atanmış piskoposlar papazlar ve diyakoslar vardır, ancak aynı zamanda Tanrı'nın bütün insanları peygamber ve rahiptir. Apostolik Kilise'de elleri rahip adayının başı üzerine koymak suretiyle tevcih edilen kurumsal din hizmetliliğinden başka, doğrudan Kutsal Ruh tarafından tevcih edilen başka *karizmalar* veya ihsanlar da vardı; Pavlus "şifa verme ihsanları", mucizeler sergileme "farklı dillerde konuşma" ve benzeri şeylerden bahseder (I. Korintoslulara, XII/28-30). Daha sonraki dönem Kilise'de bu karizmatik hizmetler, daha az görülür olmuş, fakat hiçbir zaman tamamen yok olmamıştır. Örneğin on dokuzuncu yüzyıl Rusya'sında manastır "kıdemlilerinin" hizmetinin çok belirgin olduğu düşünülür; bu statü özel bir atama töreniyle verilmez, fakat bir papaz veya piskopos kadar, rahip teşkilatından olmayan bir kişi tarafından da icra edilebilir. Safovlu Seraphim ve Optino Manastırı'nın kıdemlileri (*startsy*) bu hususta herhangi bir üst düzey din adamından çok daha büyük etki bırakmıştır.

Kilise yaşamının, kurumsal olmayan bu "ruhani" boyutu, Rus göçmenler arasındaki bazı son dönem teologları tarafından
özellikle vurgulanmıştır; fakat bu aynı zamanda Bizanslı yazar- s. 243
lar, özellikle de Yeni Teolog Symeon tarafından da vurgulanmıştır. Ortodoks tarihinde Kutsal Ruh'un bağışını (karizma) aldığını iddia eden "karizmatikler" dini hiyerarşiyle birçok defa sürtüşmeye girmiştir, fakat sonuçta Kilise yaşamının bu iki unsuru arasında çelişki yoktur; her ikisinde de faal olan aynı Ruh'tur.

Biz piskoposu, bir idareci ve tek erk olarak adlandırdık, fakat bu terimler sert ve gayrışahsi bir manada anlaşılmamalıdır; çünkü piskopos, yetkilerini kullanmada Hıristiyanlığın sevgi kanunu tarafından yönlendirilir. O bir tiran değil, fakat cemaatine bir babadır. Ortodoksluğun piskoposluk makamına (görevine) yönelik tutumu, kutsamada kullanılan bir duada çok iyi şekilde şöyle ifade edilir:

> Ey Mesih, piskoposluk makamına bir idareci olarak atanmış olan bu adama, gerçek çoban olan senin bir taklitçin haline gelebilecek, koyunların için kendi hayatını feda eden biri olmayı ihsan eyle. Onu körlere bir kılavuz, karanlıkta olanlara bir ışık, mantıksızlara bir öğretmen, ahmaklara bir öğretici ve dünyada parlayan bir meşale kıl. Böylece bu mevcut hayatta ona emanet edilmiş ruhlara mükemmellik getirerek senin yargı tahtının önünde şaşırmaksızın durabilsin ve senin İncil'ini vaaz etmeleri sebebiyle acı çekenler için hazırlamış olduğun büyük mükâfatı alabilsin.

Piskoposun yetkisi, esas itibarıyla Kilise'nin yetkisidir. Piskoposun ayrıcalıkları ne kadar büyük olursa olsun o, Kilise *üzerine* oturtulan birisi değil, fakat Kilise *içerisinde* bir görevi yerine getirendir. Piskopos ve halk doğal bir birlikte buluşur ve gerçek manada birbirlerinden ayrı olarak da düşünülemezler. Piskoposlar olmaksızın Ortodoks halk olamaz, fakat Ortodoks halksız da gerçek piskopos olamaz. "Kilise" demiştir Cyrian, "piskoposla birleşen halk, onun çobanlığına sarılan sürüdür. Piskopos Kilise'dedir, Kilise de piskopostadır."[198]

Piskopos ile cemaati arasındaki ilişki, karşılıklı bir ilişkidir. Piskopos inancın tanrısal olarak atanmış *öğretmenidir*, ancak inancın *koruyucusu* sadece piskoposluk makamı değildir, bilakis Tanrı'nın bütün insanları, piskoposlar, rahip sınıfı ve rahip sınıfına mensup olmayan halk hep birlikte bunun muhafızıdır. Ancak hakikatin ilanı, hakikatin temsilciliği ile aynı şey değildir; bü-
s. 244 tün insanlar hakikatin temsilcisidir, fakat hakikatin ilanı piskoposun özel görevidir. Bununla birlikte yanılmazlık yalnız başına, sadece piskoposluk makamına değil, bütün Kilise'ye aittir. Ortodoks patriklerin 1848'de Papa IX. Pius'a yazdıkları mektupta söyledikleri gibi:

> Bizim aramızda ne patrikler ne de konsiller yeni öğreti koyabilir, çünkü dinin muhafızı Kilise'nin bedeninin, yani halkın ta kendisidir.

Khomiakov bu ifade üzerine yorumunda şöyle yazmıştır:

---

[198] *Letter* LXVI, 8.

> Papa, bizim; Kilise hiyerarşisini, dogmanın koruyucusu olarak kabul ettiğimizi zannetmekte oldukça hatalıdır. Mesele oldukça farklıdır. Hıristiyan dogmasının değişmez istikrarı ve kesin hakikati, herhangi bir hiyerarşik düzene dayanmaz; o, Mesih'in bedeni olan Kilise'nin bütünü, bütün insanları tarafından muhafaza edilir.[199]

Ekümenik bir konsilin mahiyeti düşünülürken din sınıfından olmayan halk ve onların Kilise'deki yeriyle ilgili bu telakki zihinde tutulmalıdır. Ruhban olmayan insanlar koruyucudur, ancak öğretici değildir; bu nedenle onlar bir konsile katılabildiği ve (Constantine ve diğer Bizans imparatorlarının yaptığı gibi) süreçte aktif bir rol alabildiği halde yine de konsilde inancın resmi bir ilanını yapma anı geldiğinde, öğretme *karizmalarına* binaen nihai kararı alanlar, sadece piskoposlardır. Fakat piskopos konsilleri hata edebilir ve aldanabilir. Bu durumda insan, belirli bir toplantının gerçek bir ekümenik konsil olduğuna ve bu nedenle de onun kararlarının yanılmaz olduğuna nasıl emin olabilir? 449 II. Efes Konsili veya 754'te Hieria'daki ikona kırıcı konsil yahut 1438-1439 Floransa Konsili örneklerinde olduğu gibi birçok konsil, kendisini ekümenik olarak telakki etmiş ve bütün Kilise adına konuşma iddiasında bulunmuştur, ancak Kilise bunları heretik olarak reddetmiştir. Bununla beraber bu konsiller zahiri görünümleri itibarıyla hiçbir surette ekümenik konsillerden farklı görünmemektedirler. Öyleyse bir konsilin ekümenik olup olmadığına karar vermenin ölçütü nedir?

Bu soru, cevaplandırılması ilk bakışta görünenden daha s. 245
zor olan bir sorudur ve son iki yüzyıl boyunca Ortodokslar tarafından çokça tartışılmış olmasına rağmen, önerilen çözümlerin tümüyle tatmin edici olduğu söylenemez. Bütün Ortodokslar, kendi Kiliselerinin ekümenik olarak kabul ettiği yedi konsilin hangileri olduğunu bilir, fakat bir konsili ekümenik yapan tam olarak nedir, bu çok da açık değildir. Bu nedenle konsillerle ilgili Ortodoks teolojisinde belirsiz kalan ve teologlar açısından onların daha fazla düşünmesini gerektiren bazı noktaların olduğu kabul edilmelidir. Şimdi, bu uyarıyı zihni-

---

[199] W. J. Birkbeck, *Russia and the English Church*, s. 94'de yer alan mektup.

mizde bulundurarak Ortodoks düşüncesinin bu konudaki mevcut eğilimini inceleyelim.

Bir konsilin ekümenik olup olmadığı nasıl bilinebilir sorusuna Khomiakov ve ekolü ilk bakışta açık ve doğru görünen bir cevap vermiştir; bir konsil, kararları bütün Kilise tarafından kabul edilmedikçe ekümenik olarak telakki edilemez. Bu bakış açısıyla Floransa, Hieria ve diğerleri zahiri görünümleri itibarıyla ekümenikken, tam olarak Kilise'nin bütününün onayını elde etmede başarısız olduklarından dolayı gerçekte ekümenik değildirler. (Birisi buna şöyle karşı çıkabilir: "Kadıköy'e ne demeli? O, Suriye ve Mısır tarafından reddedildi, bu durumda biz bu konsilin 'Kilise'nin bütünü tarafından kabul edildiğini' söyleyebilir miyiz?") Khomiakov bunu şöyle ifade etmiştir: Piskoposlar inancın öğreticileri oldukları için konsilde hakikati tanımlar ve ilan ederler, fakat arkasından bu tanımlamalar, din adamı sınıfından olmayanların da içinde bulunduğu Tanrı'nın bütün halkı tarafından kabul görmelidir, çünkü geleneğin muhafazasını oluşturanlar Tanrı'nın bütün halkıdır. Konsillerin kararlarının Kilise'nin bütünü tarafından kabul edilmesi gerektiğine yönelik bu vurgu, Khomiakov ve taraftarlarının piskoposluk makamının ayrıcalıklarını tehlikeye atmasından ve Kilise'nin "demokratikleştirilmesinden" korkan bazı Grek ve Rus Ortodoks teologlar tarafından şüpheyle karşılanmıştır. Fakat sınırları belirlenmiş ve dikkatli bir biçimde korunmuş şekliyle Khomiakov'un görüşü şimdilerde çağdaş Ortodoks düşüncesinde epeyce yaygın bir biçimde kabul görür.

Bu kabul etme işi, konsillerin Kilise'nin bütünü tarafından kabulü, hukuki anlamda anlaşılmamalıdır:

> Konsillerin kararlarının genel bir halk oylaması tarafından tasdik edilmesi gerektiği ve böylesi bir halk oylaması olmaksızın bunların yetkisinin olmadığı gibi bir anlayış
> s. 246 söz konusu olamaz. Böyle bir halk oylaması yoktur. Fakat tarihsel tecrübeden açıkça gözükmektedir ki belirli bir konsilin kararları, tam olarak Kilise'nin sesi olmuştur veya olmamıştır; meselenin özü budur![200]

---

[200] S. Bulgakov, *The Orthodox Church*, s. 89.

Gerçek bir ekümenik konsilde piskoposlar gerçeğin ne olduğunu bilir ve onu ilan eder; arkasından bu ilan, bütün Hıristiyan halkın muvafakatıyla onaylanır; bu onay, bir kural olarak resmen ve açık bir biçimde ifade edilmez, fakat *yaşanır.*

Bir konsilin ekümenikliğini belirleyen, yalnızca üyelerinin sayısı veya dağılımı değildir:

> Ekümenik bir konsil; bütün otosefal Kiliselerin resmi temsilcilerinin iştirak etmesinden dolayı değil, fakat onun, ekümenik Kilise'nin inancına şahitlik etmesinden dolayı ekümeniktir.[201]

Bir konsilin ekümenikliği sadece şekilsel ölçütlerle kararlaştırılamaz; "gerçeğin görünür hiç bir ölçütü olmayabilir, çünkü o kendi kendisini gösterir ve deruni olarak açıklığa kavuşturur."[202] Kilise'nin yanılmazlığı ne "cismanileştirilmeli" ne de çok "maddi" manada anlaşılmalıdır:

> Bizim için konsillerin kararını zorunlu kılan, bu konsillerin "ekümenikliği" değil, fakat doğruluğudur. Burada biz Kilise'nin doğru doktrininin temel gizemine temas ederiz: Kilise; bütün resmi "ölçütlerin", bütün resmi "yanılmazlıkların" ötesinde, Tanrı'nın insanlar arasındaki mevcudiyetinin mucizesidir. "Ekümenik bir konsili" toplantıya çağırmak yeterli değildir... aynı zamanda bu toplananların arasında "ben yolum, hakikatim ve yaşamım" diyen kişinin de mevcut olması gereklidir. Bu mevcudiyet olmaksızın toplantıda ne kadar çok kalabalık olursa olsun ve ne kadar çok temsilci bulunursa bulunsun bu konsil hakikat üzerine olmayacaktır. Protestanlar ve Katolikler genellikle Ortodoksluğun bu temel hakikatini anlamakta başarısız olurlar: bunların her ikisi de -bir grup, kutsal metinlerin *harflerinde,* diğeri ise papanın *şahsında-* Tanrı'nın Kilise'deki mevcudiyetini maddileştirir, o sebepten bu mucizeyi görmezden gelmeseler bile onu somut bir şekle büründürürler. Ortodoksluk için "hakikatin biricik ölçütü", gizemli bir biçimde Kilise'de yaşayan, onu s. 247
> hakikatin yoluna eriştiren Tanrı'nın kendisi olarak kalır.[203]

---

[201] Metropolitan Seraphim, *L'Eglise orthodoxe,* s. 51.

[202] V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church,* s. 188.

[203] J. Meyendorff'un bu ifadeleri M. J. le Guillou, *Mission et unite,* (Paris 1960), C. II, s. 313'den alıntılanmıştır.

## YAŞAYANLAR, ÖLÜLER VE TANRI'NIN ANNESİ

Tanrı ve O'nun Kilisesi açısından yaşayanlar ve ölüler arasında bir ayrım yoktur, aksine bunların tümü Baba'nın sevgisinde birdir. İster yaşıyor olalım isterse ölü, Kilise'nin üyeleri olarak bizler, hâlâ aynı aileye aitiz ve hâlâ birbirimizin sıkıntılarını taşıma görevimiz vardır. Bundan dolayı tıpkı yeryüzündeki Ortodoks Hıristiyanlar birbirleri için dua ettikleri ve birbirlerinin duasını istedikleri gibi aynı şekilde ölmüş olan inanırlar için dua eder ve ölmüş olan inanırların da kendileri için dua etmesini isterler. Ölüm, Kilise'nin üyelerini birbirine bağlayan karşılıklı sevgi bağını koparamaz.

*Ölmüşler için Dualar.* Ortodoks Kilisesi ölmüş inanırlar için, "Ey Mesih, kullarının (hizmetkârlarının) ruhlarına, azizlerle birlikte, ne hastalığın ne üzüntünün, ne iç geçirmenin (ah edip hayıflanmanın) olduğu, fakat hayatın ebedi olduğu yerde huzur ver" şeklinde dua eder ve yine:

> Ey ruhların ve bütün bedenlerin Tanrı'sı, sen ölümü ayaklarının altına aldın, şeytanı yendin ve dünyana hayat verdin. Ey Rab, ölmüş olan kullarının ruhlarına, bütün acı, üzüntü ve iç geçirmenin (ah edip hayıflanmanın) yok olduğu bir aydınlık, ferahlık ve sükün yerinde huzur ver. Onların ister söz, ister fiil, isterse düşünceyle olsun işlemiş olduğu her türlü günahı affet.

Ortodokslar yeryüzünde yaşayan Hıristiyanların ölmüşler için dua etme görevi olduğuna inanırlar ve onlar ölülerin bu tür dualardan yardım gördüğüne emindirler. Fakat dualarımız tam anlamıyla ne şekilde ölülere yardım eder? Ölüm ile Hesap Günü'nde bedenin dirilişi arasındaki dönemde ruhların durumu tam olarak nedir? Burada Ortodoks öğretisi tam anlamıyla net
s. 248 değildir ve farklı zamanlarda az çok değişmiştir. On yedinci yüzyılda -en dikkat çekenleri Moghilalı Peter ve *Confession* adlı eseriyle Dositheus olmak üzere- birtakım Ortodoks yazarlar, Roma Katolikliğinin araf doktrinini veya ona çok yakın bir şeyi savundular.[204] (Normal Roma Katolik öğretisine göre -en azın-

---

[204] Bununla birlikte on yedinci yüzyılda bile araf ile ilgili Roma öğretisini reddeden pek çok Ortodoks'un olduğu belirtilmelidir. Moghilalı'nın *Ortodoks*

dan geçmişte böyleydi- araftaki ruhlar kefaret edici ıstıraplara maruz kalır ve böylece günahları için "tazminde" bulunmuş olurlar.) Günümüzde Ortodoks teologların tümü değilse bile çoğu, en azından bu tarz bir araf fikrini reddeder. Bunların çoğunluğu ölmüş olan inanırın hiçbir şekilde ıstırap çekmeyeceğini söyleme eğilimindedir. İkinci bir grup, onların muhtemelen acı çekeceğini benimser; fakat onlara göre bu böyle ise bile onların ıstırapları arındırıcıdır, ancak kefaret edici karakterde değildir; çünkü bir insan Tanrı'nın lütfu içinde öldüğünde Tanrı onun bütün günahlarını karşılıksız olarak affeder ve kefaret edici cezaları talep etmez. Dünya'nın günahlarını uzaklaştıran Tanrı'nın kuzusu Mesih, bizim *biricik* kefaretimiz ve tazminatımızdır. Buna karşın üçüncü bir grup ise, ölümden sonraki yaşam hakkındaki ayrıntılı formülasyondan kaçınalım ve onun yerine saygılı ve bilinmezci bir suskunluğu benimseyelim diyerek bütün soruyu tümüyle açık bırakmayı tercih eder. Mısırlı Aziz Anthony bir zamanlar ilahi inayet hakkında kaygılanınca ona şöyle söyleyen bir ses ulaştı: "Anthony sen kendine bak; çünkü bunlar Tanrı'nın kararlarıdır ve onları bilmek senin işin değildir."[205]

*Azizler.* Yeni Teolog Symeon azizleri, altın bir zinciri oluşturan halkalar olarak tasvir eder:

> Kutsal teslis, herkesi baştan sona, tepeden tırnağa kadar doldurarak onları topluca birbirine bağlar... Her nesilden azizler, önceden ölmüş olanlara katılır ve onlar gibi nurla dolar, her azizin ayrı bir halkasını oluşturduğu ve yanındakine iman, ameller ve sevgiyle bağlandığı altın bir zincir hâline gelir. Böylece onlar Bir Tanrı'da kolayca kırılamayacak bir tek zincir oluştururlar.[206]

Bu, Ortodoksluğun azizler birliği (komünyonu) ile ilgili fikridir. Bu zincir karşılıklı sevgi ve dua zinciridir ve bu müşfik duada Kilise'nin, "azizler olmaya çağrılan" yeryüzündeki üyeleri de yer almaktadır. s. 249

*Confession*'undaki ölülerle ilgili ifadeler, Meletios Syrigos tarafından dikkatli bir biçimde değiştirilmiştir. Dositheus ise yaşamının ilerleyen dönemlerinde *Confession*'unda bu konuyla ilgili yazdıklarını özellikle geri almıştır.

205 *Apophthegmata* (*P. G.* LXV), Antony, 2.

206 *Centuries*, III, 2-4.

Ortodoks bir Hıristiyan kişisel olarak, azizliği ilan edilmiş olsun veya olmasın Kilise'nin herhangi bir üyesinin dualarını istemekte özgürdür. Bu çerçevede örneğin yetim bir Ortodoks çocuğunun, akşam dualarını, sadece Tanrı'nın Annesi'nin ve azizlerin değil, fakat aynı zamanda kendi anne ve babasının da şefaatini isteyerek sonlandırması oldukça normaldir. Bununla birlikte Kilise zahiri ibadetinde, genellikle sadece resmi olarak aziz ilan edilmiş olanlardan dua ister; fakat istisnai şartlarda bir zahiri kült, herhangi bir resmi azizlik mertebesine yükseltme belgesi olmadan da belirlenebilir. Osmanlı İmparatorluğu idaresinde Grek Kilisesi kısa süre sonra ibadetlerinde yeni şehitleri(ni) anmaya başladı, fakat Türklerin dikkatinden kaçınmak için genellikle resmi bir ilan belgesi oluşturulmadı. Yeni şehitler kültü, çoğu durumlarda, popüler insiyatifin etkisiyle kendiliğinden ortaya çıkan bir şeydi. Aynı şey komünizm idaresinde Rusya'nın yeni şehitleriyle ilgili olarak da ortaya çıktı; bu şehitler, inanırlar tarafından o zamanlar Sovyetler Birliği olan yerlerde uzun zaman boyunca gizli olarak onure edildiler, Rus Kilisesi'nin bunları alenen aziz olarak ilan etmesi, ancak 1988 yılından sonra mümkün hale geldi.

Azizlere hürmet, ikonalara ihtiramla yakın biçimde ilişkilidir. Ortodokslar bu ikonaları sadece kiliselerine değil, fakat evlerinin her odasına, hatta otomobillerine ve otobüslerine bile yerleştirirler. Bu her yerde mevcut olan ikonalar, Kilise'nin yaşayan üyeleri ile daha önce ölmüş olan mensupları arasında bir buluşma noktası olarak rol oynar. İkonalar, Ortodoksların azizlere, geçmişin uzak ve efsanevî figürleri olarak değil, fakat kendi çağdaşları ve kişisel arkadaşları gibi bakmalarına yardım eder.

Vaftizde her Ortodoks'a sadece dünyevi Kilise değil, fakat aynı zamanda göksel Kilise olan Kilise'nin birliğine girişinin sembolü olarak bir azizin ismi verilir. Ortodokslar adını taşıdıkları azizlere özel bir sadakat duyarlar; onlar genellikle koruyucu azizlerinin bir ikonasını odalarında bulundurur ve günlük olarak onlardan yardım dilerler. Koruyucu azizlerinin yortusunu, kendi *Ad Günleri* olarak kutlar ve (kıta Avrupa'sındaki Roma Katoliklerinin çoğu için olduğu gibi) pek çok Ortodoks için de bu gün,

kişinin kendi doğum gününden çok daha fazla önemli olan bir tarihtir. Sırbistan'da her ailenin kendi koruyucu azizi bulunmaktadır ve bu azizin gününde, aile bir bütün olarak *Slava* diye bili- s. 250
nen kolektif bir kutlama icra eder.

Bir Ortodoks Hıristiyan duada, sadece azizlerden değil, fakat aynı zamanda meleklerden ve özellikle de kendi koruyucu meleğinden yardım ister. Melekler "şefaatleriyle etrafımızı kuşatır ve maddi olmayan ihtişamın koruyucu kanatlarının altında bizi himaye ederler."[207]

*Tanrı'nın Annesi.* Ortodoksların, Tanrı'nın yaratıkları arasında en yücesi olarak hürmet ettiği, "keruv meleklerden daha şerefli ve seraf meleklerinden çok daha görkemli olan" Kutsal Bakire Meryem azizler arasında özel bir konuma sahiptir.[208] Meryem'i, "*Tanrı'nın yaratıkları arasında* en yücesi" şeklinde adlandırdığımıza dikkat edin; Ortodokslar da Roma Katolikleri gibi Tanrı'nın Anne'sine *aşırı hürmet eder,* diğer bir ifadeyle *yüceltir,* fakat her iki Kilise'nin üyeleri onu hiçbir şekilde teslisin dördüncü bir şahsı olarak görmez ve sadece Tanrı'ya yapılan *ibadeti* de ona yapmaz. Grek teolojisinde bu fark, çok açık biçimde belirtilir; bu çerçevede Tanrı'ya yönelik ibadeti ifade etmek için özel bir kelime olan *latreia* kullanılırken, Bakire Meryem'e tazim için (*duleia, hyperduleia, proskynesis* gibi) tamamen farklı terimler kullanılmaktadır.

Ortodoks ayinlerinde, Meryem sık sık zikredilir ve her vesileyle onun "bizim, tümüyle kutsal, tertemiz (lekesiz), çok kutsal ve övülen Hanımefendimiz, Tanrı'nın Annesi ve Ebedi Bakire Meryem" şeklindeki tam unvanı kullanılır. Burada Ortodoks Kilisesi tarafından Hanımefendimiz için kullanılan üç temel lakap da yer alır, bunlar: *Theotokos* (Tanrı doğuran Tanrı'nın Annesi), *Aeiparthenos* (ebedi bakire), ve *Panagia* (tümüyle kutsal)'dır. Bu unvanlardan birincisi, üçüncü Ekümenik Konsil (Efes, 431) tarafından, ikincisi, beşinci Ekümenik Konsil (İstan-

---

207 (8 Kasım'daki) Başmelekler Bayramı için Gönderme ilahisinden.

208 Aziz Altınağızlı Yahya'nın Liturjisinde ve diğer ayinlerde okunan *Meet it is* ilahisinden.

bul, 553) tarafından ona tahsis edilmiştir.[209] *Panagia* unvanı ise hiçbir zaman dogmatik bir tanımlamanın konusu olmamakla birlikte, bütün Ortodokslar tarafından kabul edilmiş ve kullanılmıştır.

s. 251 *Theotokos* unvanı özel bir öneme sahiptir, çünkü bu Ortodoksların Bakire'ye sadakatinin anahtarını tedarik eder. Meryem'i yüceltiriz çünkü o, bizim Tanrı'mızın Annesi'dir. Ona salt ayrı olarak değil, fakat Mesih ile olan ilişkisinden dolayı hürmet ederiz. Bu yüzden Meryem'e gösterilen hürmetin, Tanrı'ya ibadeti gölgelemesi bir yana, tam tersi bir etkisi vardır; Meryem'e ne kadar çok hürmet edersek, onun Oğlu'nun ihtişamıyla ilgili bilincimiz o kadar canlı olur, çünkü Anne'ye gösterdiğimiz hürmet tam olarak Oğul'dan dolayıdır.

Biz, anneye (Meryem'e) oğlundan dolayı şeref veririz; Marioloji Kristolojinin sade bir uzantısıdır. Efes Konsili'nin Babaları Meryem'i, oğlundan ayrı olarak, onunla ilgili bir gayeyle yüceltmeyi arzuladıklarından dolayı değil, fakat ancak Meryem'e şeref vermek suretiyle Mesih'in şahsıyla ilgili doğru bir doktrini muhafaza edebilecekleri için onu *Theotokos* olarak adlandırmakta ısrar ettiler. *Kelam beden oldu,* şeklindeki harika ibarenin çağrışımlarını düşünen herhangi bir kişi, böyle emsalsiz bir gizemin vasıtası olarak seçilmiş olan o kadın için belli bir haşyetten başka bir şey hissedemez. İnsanların Meryem'i yüceltmeyi reddetmesi, genellikle onların enkarnasyona inanmamalarından dolayıdır.

Ortodokslar Meryem'i, onun sadece *Theotokos* olmasından dolayı değil, fakat aynı zamanda *Panagia* (tümüyle kutsal) olmasından dolayı da yüceltirler. O, Tanrı'nın bütün yaratıkları arasında, ulûhiyetin amacı ile insanın özgür iradesi arasındaki işteşliğin veya işbirliğinin en önemli örneğidir. Bizim seçme özgürlüğümüze daima saygı duyan Tanrı kendi annesinin özgür rı-

---

[209] Meryem'in ebedi bakireliğine inanç, Markos, III/31 Mesih'in "kardeşlerinden" bahsettiği için, ilk bakışta kutsal metne aykırı gözükebilir. Fakat buradaki referans, Yusuf'un önceki bir evliliğinden doğan üvey kardeşlere olabilir; ayrıca burada kullanılan Grekçe kelime, doğrudan doğruya kardeşi ifade edebileceği gibi kuzen veya yakın akraba manasını da ifade edebilir.

zası olmaksızın enkarne hâle gelmek istemedi ve onun "İşte, Rabb'in kulu; bana dediğin gibi olsun" (Luka, I/38) şeklindeki gönüllü cevabını bekledi. Meryem bunu reddedebilirdi; dolayısıyla o bu enkarnasyon gizeminde sadece pasif bir unsur değil, aksine aktif bir katılımcıydı. Nicolas Cabasilas'ın dediği gibi:

> Enkarnasyon sadece Baba'nın, O'nun kudretinin ve ruhunun eseri değildi... fakat o aynı zamanda, Bakire'nin iradesinin ve inancının da işiydi... Tanrı nasıl ki gönüllü olarak enkarne olduysa aynı şekilde annesinin de kendisini özgürce ve tam rızasıyla taşımasını istedi.[210]

Şayet Mesih Yeni Âdem ise, Meryem de Tanrı'nın iradesine boyun eğen itaatiyle Havva'nın Cennet'teki itaatsizliğini dengeleyen Yeni Havva'dır. "Böylece Havva'nın itaatsizliğinin düğümü, Meryem'in itaati vasıtasıyla çözüldü; çünkü bir bakire olarak Havva kendi inançsızlığıyla neyi bağladıysa, aynı şekilde bir bakire olan Meryem de bunu inancıyla çözdü."[211] Böylece "Havva vasıtasıyla ölüm, Meryem vasıtasıyla hayat"[212] elde edildi. s. 252

Ortodoks Kilisesi Meryem'i "tümüyle kutsal" olarak adlandırır; onu "tertemiz" veya "lekesiz" (Grekçe *achrantos*) olarak adlandırır ve bütün Ortodokslar Hanımefendimizin *kişisel* günahtan beri olduğuna inanmakta hemfikirdir. Fakat o, aynı zamanda *aslî* günahtan da beri miydi? Bir başka deyişle Ortodoksluk, Roma Katolikliğinin, 1854'te Papa IX. Pius tarafından bir dogma olarak ilan edilen ve Meryem'in, annesi Azize Anne'nın (Hanna) rahmine düştüğü andan itibaren Tanrı'nın özel kararıyla "asli günahın bütün lekesinden" kurtulduğunu ifade eden "günahsız doğum" doktrinini benimsemekte midir? Aslında Ortodoks Kilisesi hiçbir zaman bu mesele hakkında herhangi bir resmi ve kesin beyanda bulunmamıştır. Geçmişte bireysel olarak bazı Ortodokslar, günahsız doğum doktrinini kesin olarak tasdik etme değilse bile, en azından ona yakın olan açıklamalarda bu-

---

210 *"On the Annunciation*, 4 -5", *Patrologia Orientalis*, vol. XIX, (Paris 1926), s. 488.

211 Irenaeus, *Against the Heresies*, III, XXII, 4.

212 Jerome, *Letter* XXII, 21.

lunmuşlardır; fakat 1854'den beri Ortodoksların büyük çoğunluğu çeşitli sebeplerden dolayı bu doktrini reddetmiştir. Onlar bunu gereksiz olarak görür ve bunun, en azından Roma Katolik Kilisesi'nce açıklandığı şekliyle yanlış bir asli günah anlayışını ima ettiğini düşünürler. Ortodokslar Meryem'i, Eski Ahit'in bahsettiği diğer bütün salih erkek ve kadınlardan tamamen farklı bir sınıfa koyarak, onu Âdem'in geri kalan ahfadından ayırıyor gözükmesinden dolayı bu doktrine şüpheyle yaklaşırlar. Bununla birlikte Ortodoks bakış açısına göre bütün sorun, teolojik görüş alanına aittir ve şayet bugün, bir Ortodoks birey, Meryem'in asli günahtan beri olarak doğduğuna inanma ihtiyacını hissederse böyle inandığından dolayı heretik olarak adlandırılamaz.

Ortodoksluk ekseriyetle Meryem'in günahsız doğumu doktrinini reddederken, onun bedensel olarak göğe alındığına kuvvetle inanır.[213] Diğer insanlar gibi, Hanımefendimiz de bedensel olarak öldü, fakat onun ölümü hadisesinde bedenin dirili-
s. 253 şi beklendi; ölümden sonra onun bedeni kaldırıldı, bir başka ifa-
deyle göğe "alındı" ve onun kabri boş olarak bulundu. O, ölüm ve yargıyı aştı ve hâlihazırda gelecek olan çağda yaşamaktadır. Bununla beraber o, bu suretle insanlığın kalan kısmından tamamen ayrılmış değildir, çünkü Meryem'in şimdi sahip olduğu türden bedensel bir ihtişamı hepimiz bir gün paylaşma ümidindeyiz.

Tanrı'nın Annesi'nin göğe alındığı inancı, 15 Ağustos'ta, "Meryem'in Göğe Alınışı" veya "Uyuma" yortusunda, Kilise tarafından okunan ilahilerde açıkça ve muğlâk olmayan bir biçimde tasdik edilir. Fakat Ortodoksluk Roma'dan farklı olarak hiçbir zaman Meryem'in göğe alınışını bir doktrin olarak ilan etmedi ve hiçbir zaman da bunu yapmayı istemez. Teslis ve enkarnasyon doktrinleri, dogma olarak ilan edilmiştir, çünkü bunlar Kili-

---

213 1950'de papanın, Meryem'in göğe alındığını bir dogma olarak ilan etmesinden hemen sonra bazı Ortodokslar, (Roma Katolik Kilisesi'ne tepki sebebiyle) bedensel olarak göğe alınma ile ilgili şüphelerini ifade etmeye ve hatta açık bir biçimde bunu inkâr etmeye başladılar; fakat bunlar kesinlikle bütün Ortodoks Kilisesi'nin temsilcileri *değildir.*

se'nin genel tebliğine aittir; fakat Hanımefendimizin yüceltilmesi Kilise'nin iç geleneğine aittir.

> Kilise'nin kendi iç bilincinin gizli derinliklerinde muhafaza ettiği gizemleri konuşmak zordur; bünlar hakkında düşünmek ise daha az zor değildir....Tanrı'nın Annesi hiçbir zaman havarilerin umumi tebliğinin bir konusu olmadı; Mesih bütün dünyaya hitap eden başlangıç kabilinden bir öğretiyi bilmeleri için herkese evlerin tepesinden tebliğ edilirken, onun annesinin gizemi sadece Kilise'de olanlara ifşa edildi... O umudumuzun bir temeli, gelenekte olgunlaşmış imanın bir meyvesi olarak çok da fazla bir inanç objesi değildir. Bu nedenle sessizliğimizi koruyalım ve Tanrı'nın Annesi'nin üstün yüceliğini dogma haline getirmeye çalışmayalım.[214]

## SON ŞEYLER

Hıristiyan için iki nihai alternatiften, Cennet ve Cehennem'den başka bir şey yoktur. Kilise nihai sonun gelmesini bekler; Mesih'in hem dirileri hem de ölüleri yargılamak üzere büyük ihtişamla döneceği bu son, Grek teolojisinde *apocatastasis* veya "restorasyon" olarak adlandırılır. Gördüğümüz gibi bu nihai *apocatastasis*, maddenin kurtarılmasını ve yüceltilmesini içerir. s. 254
Yargı Günü'nde salihler mezardan kalkacak bir kez daha bir bedenle, şimdi sahip olduğumuz türden bir bedenle değil, fakat deruni kutsiyetin zahiri olarak kendini gösterdiği, görünüm değiştirmiş ve "ruhani" bir bedenle tekrar bütünleşeceklerdir. Fakat sadece bizim beşeri bedenlerimiz değil, fakat bütün maddi düzen değişim geçirecektir; Tanrı yeni bir gök ve yeni bir yeryüzü yaratacaktır.

Fakat Cennet gibi Cehennem de olacaktır. Son yıllarda - sadece Batı'da değil, fakat zaman zaman Ortodoks Kilisesi'nde de- pek çok Hıristiyan, Cehennem fikrinin müşfik bir Tanrı inancıyla çelişkili olduğunu düşünmeye başlamıştır. Fakat bu şekilde tartışmak üzücü ve çok tehlikeli bir düşünce karışıklığını ortaya koyacaktır. Tanrı'nın bizi sonsuz bir sevgiyle sevdiği doğ-

---

[214] V. Lossky, "*Panagia*", *The Mother of God*, edited by E. L. Mascall, (London 1949), s. 35.

ruyken O'nun bize özgür irade verdiği de doğrudur ve mademki biz özgür iradeye sahibiz, bizim açımızdan Tanrı'yı reddetmek de mümkündür. Böyle bir özgür irade var oldukça Cehennem de var olacaktır; çünkü Cehennem Tanrı'nın reddedilmesinden başka bir şey değildir. Cehennem'i inkâr edersek, özgür iradeyi de inkâr etmiş oluruz. "Hiç kimse Tanrı kadar son derece iyi ve merhamet dolu değildir" diye yazmıştır beşinci yüzyılın erken dönemlerinde yaşayan keşiş yahut münzevi Mark; "fakat O bile, tövbe etmeyenleri affetmez."[215] Tanrı bizi, kendisini sevmeye zorlamayacaktır, çünkü özgür olmazsa sevgi artık sevgi değildir; bu durumda O, uzlaşmayı tümüyle reddedenleri kendisiyle nasıl uzlaştıracaktır?

Ortodoksların nihai yargı ve Cehennem'e yönelik tutumu, Lent döneminden hemen önce peşpeşe gelen üç Pazar Liturjisi için seçtikleri İncil okumalarında açık bir biçimde ifade edilir. İlk Pazar'da Vergi Mültezimi ile Ferisi'nin hikâyesi okunur,* ikincisinde Sapkın Oğul meseli okunur;** bu hikâyelerin her ikisi de Tanrı'nın; tövbe eden bütün günahkârlara yönelik sınırsız affını ve merhametini tasvir eder. Fakat üçüncü Pazar'ın İncil okumasında -koyunların ve keçilerin meseliyle- bize, Tanrı'yı reddetmemizin ve O'ndan uzaklaşarak Cehennem'e gitmemizin mümkün olduğu şeklindeki bir başka gerçek şu ifadelerle hatırlatılır: "O zaman solundakilere de diyecek; Tanrı'nın laneti sizin üzerinizedir, gözümün önünden ayrılıp ebedi Cehennem'e gidin" (Matta, XXV/41).

Ortodoksluğun Tanrı doktrininde terörizm yoktur. Ortodoks Hıristiyanlar, aşağılık bir korkuyla Tanrı'nın önünde diz

---

215 *On those who think to be justified from works*, 71 (*P. G.* LXV, 940D).

* İsa'nın Tanrı'ya kullukta esas olanın tevazu olduğunu, tevazuyla af dileyenin dileğinin kabul edileceğini, kendisini başkalarından üstün görüp övünenlerin ise kaybedeceğini belirtmek için anlattığı Luka İncili XVIII/10-14'te nakledilen hikâyededir (ç).

** Babasına karşı kötü davranıp onu terk ettikten yıllar sonra yoksulluğa düşüp büyük bir pişmanlıkla geri dönen ve hiç ummadığı halde babası tarafından büyük bir sevinçle kabul edilen oğulun hikâyesidir. İsa Luka, XV/11-32'de nakledilen bu hikâyeyi, Tanrı'nın günaha düşmüş kişilerin tövbesinden büyük bir memnuniyet duyduğunu belirtmek amacıyla anlatmıştır (ç).

çökmez, tersine O'nu *philanthropos*, "insanları seven" olarak telakki ederler. Bununla beraber onlar, Mesih'in, ikinci gelişinde *yargıç* olarak geleceğini akıllarında tutarlar.

Cehennem, Tanrı'nın insanları hapsettiği bir yer olmaktan s. 255
ziyade, insanların kendi özgür iradelerini yanlış kullanarak hapsolmayı seçtikleri bir yerdir. Ve hatta Cehennem'de bile kötüler Tanrı'nın sevgisinden mahrum edilmez, fakat azizlerin sevinç olarak tecrübe ettiğini, onlar kendi seçimleriyle ıstırap olarak tecrübe eder. "Tanrı'nın sevgisi, onu kendi kendine elde etmemiş olanlar (hak etmeyenler) için dayanılamaz bir eziyet olacaktır."[216]

Cehennem nihai bir olasılık olarak vardır, fakat bununla beraber Babaların bir kısmı, en sonunda herkesin Tanrı'yla barışacağına inanmıştır. Herkes kurtulmalıdır demek sapkıncadır, çünkü bu, özgür iradeyi inkâr etmektir; fakat herkesin kurtulma *ihtimalinin* olduğunu ümit etmek caizdir. Kıyamet Günü gelinceye kadar herhangi bir kimsenin kurtuluşundan ümit kesmemeliyiz, aksine istisnasız herkesin Tanrı ile barışmasını çok istemeli ve dua etmeliyiz. Hiç kimse bizim sevgi dolu şefaatimizin dışında tutulmamalıdır. Suriyeli Isaac "Merhametli bir kalp hangisidir?" diye sormuş ve "bütün yaratıklar için, insanlar için, kuşlar için, yabani hayvanlar için, *cinler ve şeytanlar için*, bütün mahlûkat için sevgiyle yanan kalptir"[217] cevabını vermiştir. Nyssalı Gregory, Hıristiyanların Şeytan'ın bile kurtuluşunu ümit edebilmelerinin caiz olduğunu söylemiştir.

Kutsal kitap hararetli bir bekleyiş notuyla şu şekilde sona erer: "Kesinlikle çabuk geliyorum. Âmin. Öyleyse gel Rab İsa" (Yuhannanın Vahyi, XXII/20). Aynı hevesli beklenti ruhuyla ilk Hıristiyanlar "İnayet gelsin ve bu dünya sona ersin"[218] şeklinde dua ederdi. Bir bakış açısına göre ilk Hıristiyanlar hatalıydı; çünkü onlar dünyanın sonunun hemen, derhal geleceğini tahayyül etmiştir, oysa gerçekte iki bin yıl geçti ve bu son hala gelmedi. Zamanları ve mevsimleri bilmek bizim işimiz değildir ve muh-

---

[216] V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, s. 234.

[217] *Mystic Treatises*, edited by A. J. Wensinck (Amsterdam 1923), s. 341.

[218] *Didache*, X. 6.

temelen bu mevcut dünya pek çok bin yıl daha sürecektir. Bununla birlikte bir başka bakış açısıyla ilk Kilise haklıydı, çünkü ister erken isterse geç gelsin bu son, daima *yakındır*, zaman bakımından yakın olmasa bile, manevi olarak daima çok yakındır. Rabb'in günü, bizim onu beklemediğimiz bir saatte "hırsızın gece geldiği gibi" gelecektir (I. Selaniklilere, V/2). Bundan dolayı Hıristiyanlar, Apostolik dönemlerde olduğu gibi günümüzde de sürekli bir beklenti içerisinde bulunarak daima hazır olmalıdır. Çağdaş Ortodoksluktaki canlanmanın en cesaret verici işaretle-
s. 256 rinden birisi, Ortodoksların çoğu arasındaki Mesih'in ikinci gelişi ve bununla ilgili yenilenmiş farkındalıktır. "Bir papaz, Rusya ziyaretinde Rus Kilisesi'nin en ciddi probleminin ne olduğunu sorduğunda, bir rahip tereddütsüz şu cevabı verdi: *Mesih'in İkinci Gelişi (Parousia).*"[219]

Bununla birlikte Mesih'in ikinci gelişi sadece gelecekteki bir hadise değildir, çünkü gelecek olan çağ, Kilise yaşamında bu mevcut çağ içinde görünmeye başlamıştır bile. Tanrı'nın Kilisesi'nin üyeleri için "Ahir Zaman" hâlihazırda başlamıştır, çünkü Hıristiyanlar şimdilerde Tanrı'nın Krallığı'nın ilk meyvelerine sahip bulunmaktadır. *Öyleyse gel, Rab İsa.* O -Evharistiya'da ve Kilise'nin ibadetinde- zaten gelmektedir.

---

[219] P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, s. 9 (*Parousia*: İsa'nın ikinci gelişi için kullanılan Grekçe terimdir).

# 13
# Ortodoks İbadeti - I: Dünyevi Cennet

Kilise; Göksel Tanrı'nın ikamet ettiği ve faaliyette bulunduğu dünyevi bir cennettir.

*İstanbul Patriği Germanus* (ölümü 733)

## DOKTRİN VE İBADET

*Rus Temel Vakayinamesinde*, Kiev Prensi Vladimir'in henüz pagan iken hangi dinin doğru olduğunu öğrenmek için nasıl arzu duyduğunu ve bu amaçla adamlarını, sırayla dünyanın değişik ülkelerini ziyaret etmeye gönderdiğini anlatan bir hikâye bulunmaktadır. Bu hikâyeye göre Vladimir'in adamları, önce Volga'daki Müslüman Bulgarlara gitmiş, onları gözlemlemiş ve ibadet ederken onların mecnun gibi olduğunu tespit etmiş ve onlardan memnun kalmayarak yollarına devam etmişlerdir. Bunlar durumu Vladimir'e rapor ederken "Onların arasında sevinç değil, fakat keder ve büyük bir koku vardır. Onların sisteminde de iyi bir şey yoktur" demişlerdir. Sonrasında bu elçiler; Almanya ve Roma'ya seyahat etmiş, buralarda ibadeti çok daha tatmin edici bulmuşlar, fakat bunlarda da bir özel güzelliğin bulunmadığından şikâyet etmişlerdir. Ardından son olarak da İstanbul'a seyahat etmiş ve burada, Büyük Ayasofya Kilisesi'ndeki ayine katıldıklarında, sonunda aradıkları şeyi bulmuş ve bunu şöyle tanımlamışlardır: "Gökte mi yoksa yerde mi olduğumuzu bilemedik, çünkü yeryüzünün herhangi bir yerinde böyle bir ihtişam veya güzellik kesinlikle yoktur. Bunu size tarif edemeyiz; ancak sadece şunu biliriz ki Tanrı bu adamların arasında bulunuyor ve onların ibadetleri, tüm diğer yerlerin ibadetlerinden daha iyidir. Çünkü bu güzelliği unutamayız."

Bu hikâyede Ortodoks Hıristiyanlığın çeşitli ayırt edici özellikleri görülebilir. Bunlardan birincisi *bu güzelliği unutamayız* ifadesiyle ilahi güzelliğe yapılan vurgudur. Birçoklarına göre Ortodoks halklara -özellikle de Bizans ve Rusya'dakilere- verilmiş olan özel ihsan, bunların ruhani dünyanın güzelliğini alma ve bu semavi güzelliği ibadetlerinde ifade etme gücüdür.

s. 258

İkincisi ise Rusların söylemiş olduğu, *yerde mi yoksa gökte mi olduğumuzu bilemedik* ifadesindeki özelliktir. Ortodoks Kilisesi için ibadet "yeryüzündeki cennetten" başka bir şey değildir. Evharistiya iki dünyayı aynı anda kucaklayan bir şeydir, çünkü hem gökte hem de yeryüzünde Evharistiya -tek sunak, tek kurban ve tek topluluk ile bir ve aynıdır. Dış görünüşü ne kadar mütevazı olursa olsun, her ibadet mekânında, müminler Evharistiya'yı icra etmek için bir araya geldiklerinde "semavi mekânlara" yüceltilmektedirler; kutsal kurbanın (Evharistiya'nın) sunulduğu her ibadet mekânında sadece yerel cemaat değil, fakat -azizleri, melekleri, Tanrı'nın Annesi ve Mesih'in kendisiyle- evrensel Kilise hazır bulunmaktadır. "Şimdi semavi kudretler bizimle beraber hazır bulunmakta ve görünmez bir biçimde dua etmektedirler."[220] *Şunu biliriz ki Tanrı orada insanlar arasındadır.*

Bu "yeryüzündeki cennet" vizyonuyla ilham alan Ortodokslar, gökteki büyük Evharistiya'nın bir sembolü olan ibadetlerini, zahiri ihtişam ve güzelliğiyle ifa etmeye çalışırlar. 612 yılında Ayasofya Kilisesi'nin personeli arasında 80 papaz, 150 diyakos, 40 kadın diyakos, 70 yardımcı diyakos, 160 okuyucu, 25 koro şefi ve 100 kapı tutucusu vardı; bu, Vladimir'in elçilerinin katıldığı ayinin muhteşemliği konusunda az da olsa bir fikir verir. Fakat çok değişik zahiri ortamlarda Ortodoks ibadetini tecrübe eden birçok kişi, Kievli Rus elçilerin hissettiklerinden hiç de az olmayan bir biçimde Tanrı'nın insanlar arasında olduğu şeklindeki bir duyguyu hissetmiştir. Örneğin *Rus Temel Vakayinamesi'nden* 1935'te bir İngiliz kadınının yazdığı bir mektuba döndüğümüzde şu ifadeleri görürüz:

---

[220] Presanctified Gifts Liturjisi'nin (*Önceden Takdis Edilmiş komünyon malzemesi)* büyük girişinde okunan sözler.

> Bu sabah çok tuhaftı. Ruslara sadece iki haftada bir Evharistiya icra etmeleri müsaadesi verilen ahırdan bozma oldukça kirli ve pis bir Presbiteryen misyon salonu, bütün sahip olunan dekor ikonostasis ve birkaç modern ikona, diz çökmek için kirli bir zemin ve duvar boyu bir form... Bu sahnenin içinde iki mükemmel yaşlı papaz ve bir diyakos, buhur bulutları ve Anaphora'da* kuşatıcı olağanüstü bir izlenim.[221] s. 259

Ortodoksluğun, Vladimir'in elçilerinin hikâyesinin tasvir ettiği üçüncü bir özelliği daha bulunmaktadır. Ruslar; gerçek imanı keşfetmek istediklerinde ahlakî kurallar hakkında soru sormadılar, doktrinin makul bir beyanını da istemediler, bunun yerine farklı ulusları ibadet esnasında gözlemlediler. Ortodoksların dine yaklaşımı, esas itibarıyla doktrini ilahi ibadet bağlamında anlayan liturjik bir yaklaşımdır: "Ortodoksluk" kelimesinin, benzer biçimde doğru inanç ve doğru ibadeti ifade etmesi bir tesadüf değildir, çünkü bu iki şey birbirinden ayrılamaz. Bizanslılarla ilgili olarak haklı bir biçimde şöyle söylenmiştir: "Onlar açısından dogma, sadece din adamları tarafından anlaşılan ve din sınıfından olmayan halka açıklanan bir entelektüel sistem değil, fakat yeryüzündeki her şeyin, öncelikle ve en çok Evharistik kutlama çerçevesinde gökyüzündeki şeylerle ilişkileri içerisinde görüldüğü bir vizyon sahasıdır."[222] George Florovsky'nin ifadeleriyle "Hıristiyanlık liturjik bir dindir. Kilise, her şeyden önce ibadet eden bir topluluktur. İbadet birinci sırada gelir, doktrin ve disiplin ise ikinci sıradadır."[223] Ortodoksluğu bilmek isteyenler, fazla kitap okumak yerine, Vladimir'in maiyetinin örneğini takip etmeli ve Ortodoks Evharistiya'sına katılmalıdır. Tıpkı Mesih'in kendisine nerede yaşadığını soran müstakbel havarisi Andreas'a "gel ve gör" (Yuhanna, I/39) dediği gibi.

* Evharistiya ayinindeki kutsama, Mesih'in ıstırabı, dirilişi ve göğe yükselişini de içeren anamnesis ve komünyonu içeren merkezi dua (ç).

221 *The Letters of Evelyn Underhill*, s. 248.

222 George Every, *The Byzantine Patriarchate*, (London 1947), s. IX.

223 "The Elements of Liturgy in the Orthodox Catholic Church", *One Church*, vol. XIII (New York 1959), nos. 1-2, s. 24.

Ortodoksluk insanı, başka her şeyin ötesinde, en çok, Tanrı'yı yüceltiğinde bihakkın kendisi olan, kendi mükemmelliğini ve kendini gerçekleştirmeyi ibadette bulan liturjik bir yaratık olarak görür. Ortodoks halk, kendi imanlarını ifade eden Evharistiya'ya bütün dini tecrübelerini akıtır. Onların en güzel şiir, sanat ve müziklerini ilham eden Evharistiya'dır. Ortodokslar arasında Evharistiya hiçbir zaman, Orta Çağ Batı dünyasında olmaya başladığı gibi eğitimlilere ve din adamlarına mahsus hale gelmemiştir, aksine *popüler* olarak -bütün Hıristiyan halkın umumi malı olarak kalmıştır:

> Ortodokslukta ibadetlere düzenli biçimde iştirak eden bir kişi, erken çocukluk dönemindeki tanışıklık sayesinde
> s. 260 kilisede tamamen kendi evinde gibidir, Evharistiya'nın işitilir kısımlarını iyi bilen biri olarak ayinin işleyişinde, Batı'da sadece ibadete çok fazla iştirak eden ve adeta kilise ritüellerini bir papaz kadar bilenlerin alabileceği bir ölçüde, plansız ve hazırlıksız olarak tabii bir biçimde rol alır.[224]

Tarihlerinin karanlık günlerinde, -Moğolların, Türklerin veya komünistlerin hâkimiyeti altında oldukları zamanlar- Ortodoks halkının ilham ve yeni ümit için yöneldiği şey, daima Evharistiya olmuştur ve bu yöneliş hiç bir zaman boşuna olmamıştır.

## AYİNLERİN ZAHİRİ DÜZENİ: RAHİP VE HALK

Ortodokslarda ayinlerin temel çerçevesi, Roma Katolik Kilisesi'nde olduğu biçimdedir. Öncelikli olarak *Kutsal Liturji* (Evharistiya veya Mass) bulunmaktadır. İkinci sırada *günlük kanonik ibadetler* yer almaktadır (bunlar; sabah ve akşamın iki temel ibadeti olan Matins ve Vespers ile bunlarla birlikte gece yarısı ibadeti, birinci, üçüncü, altıncı, dokuzuncu saatlerin ibadetleri ile günün bitim saati ibadeti olan Compline'dir).[225]

---

[224] Austin Oakley, *The Orthodox Liturgy* (London 1958), s. 12. Korkarım ki yazarın biz Ortodokslar ile ilgili bu tasviri haddinden fazla idealize edilmiştir.

[225] Roma ritinde (Bizans'ın gece yarısı ibadetinin muadili olan) Nocturns, Matins'in bir parçasıdır, fakat Bizans ritinde gece yarısı ibadeti başka bir ayindir. Bizans Matins'i Roma ritindeki Matins ve Lauds'un muadilidir.

Üçüncü olarak da *özel sebeplerle yapılan ibadetler* gelmektedir - yani vaftiz, evlilik, keşişlik mesleği, krallık tacı merasimi, bir kilisenin kutsanması ve ölülerin gömülmesi gibi özel sebeplerle yapılan ayinler. Bunlara ilave olarak Ortodoks Kilisesi daha küçük kutsamalarla ilgili pek çok tören gerçekleştirir.

Birçok Anglikan ve hemen hemen bütün Roma Katolik mahalli kiliselerinde Evharistiya günlük olarak kutlanıyorken, günümüz Ortodoks kiliselerinde, katedraller ve büyük manastırlar hariç, günlük bir Evharistiya icrası söz konusu değildir; normal bir mahalli kilisede bu ayin, Pazar ve bayram günlerinde kutlanır. Fakat ibadet mekânlarının az olduğu ve birçok Hıristiyan'ın Pazar günleri çalışmak zorunda olduğu günümüz Rusya'sında birçok kasaba yerel kilisesinde Evharistiya günlük olarak icra edilmektedir.

Ortodoks Kiliseler, ayinlerde halkın dilini kullanırlar. Bu s. 261
bağlamda Antakya'da Arapça, Helsinki'de Fince, Tokyo'da Japonca, (gerektiği zaman) Londra ve New York'ta İngilizce kullanılır. Dokuzuncu yüzyıldaki Cyril ve Methodius'dan on dokuzuncu yüzyıldaki Innocent Veniaminov ve Nicholas Kassatkin'e kadar Ortodoks misyonerlerin ilk görevlerinden birisi de, ayin kitaplarını daima yerel dillere çevirmek olmuştur. Bununla birlikte uygulamada yerli dili kullanma konusundaki bu genel prensibin bazı istisnaları bulunmaktadır. Grekçe konuşan Kiliseler modern Grekçe'yi değil, fakat Yeni Ahit ve Bizans zamanlarının Grekçe'sini kullanmaktadırlar, Rus Kilisesi ise hâlâ Orta Çağ çevirisi olan Kilise Slavca'sını kullanmaktadır. Aslında 1906'da birçok Rus piskoposu, Kilise Slavca'sının az veya çok modern Rusça ile değiştirilmesi gerektiğini önermiş, fakat bu tasarının uygulamaya konmasından önce Bolşevik Devrimi gerçekleşmiştir.

Günümüz Ortodoks Kilisesi'nde, erken dönem Kilise'de olduğu gibi bütün ayinler; papaz ve din görevlilerinin okuduğu, zaman zaman cemaatin de iştirak ettiği ilahi ve okumalarla icra edilir. Zira Ortodokslarda, Roma'nın "Low Mass"ına* veya Ang-

* Diyakos veya koro gibi unsurların dâhil olmadığı, müzik kullanılmadan yalnızca papazın gerekli kısımları terennüm etmeksizin okuduğu ve papaza yardım

likanlardaki adıyla "Said Celebration"a muadil olan bir uygulama yoktur. Her sabah ibadeti ve akşam ibadetinde olduğu gibi her Evharistiya'da da -koro ve cemaatin olmadığı ve sadece rahip ile bir okuyucunun bulunduğu durumlarda bile- buhur kullanılır ve ayindeki okumalar gerçekleştirilir. Grekçe konuşan Ortodokslar, Kilise müziklerinde eski Bizans yalın tegannilerini sekiz "moduyla" birlikte kullanmaya devam ederler. Bizans misyonerleri bu yalın teganniyi kendileriyle birlikte Slav topraklarına taşımıştır, fakat yüzyıllar sonrasında bunlar büyük oranda değişmiş ve çeşitli Slav Kiliseleri kilise müziğinde kendi tarz ve geleneklerini oluşturmuşlardır. Bu gelenekler içerisinde Ruslara ait olanı en çok bilinen ve Batılı kulaklara en çekici gelenidir. Birçok kişi Rus Kilisesi müziğinin, bütün Hıristiyanlıktaki müziklerin en iyisi olduğunu düşünür ve Rusya'da olduğu gibi Rusya göçmenlerinde de aynı biçimde gerçekten haklı şöhrete sahip Rus koroları vardır. Çok yakın zamanlara kadar Ortodoks kiliselerindeki bütün ilahi okumaları genellikle koro tarafından yapılmıştır; günümüzde ise Yunanistan, Rusya, Romanya ve Batı'da az fakat sayısı gittikçe artan yerel kiliseler, bütün ayin sırasında değilse bile en azından kredo ve Rabb'in Duası'nın okunması gibi özel anları cemaat halinde terennüm geleneğini canlandırmaya başlamıştır.

Şimdilerde org veya küçük org için *ciddi bir eğilim* gösteren Amerika'daki bazı Ortodokslar, özellikle de Grekler hariç, günümüzde Ortodoks Kilisesi'nde, Erken Kilise'de olduğu gibi terennüm beraberinde enstürman olmadan ifa edilir ve enstrü-
s. 262 mental müzik bulunmaz. Ortodoksların çoğu kilise içerisinde el veya sunak zili kullanmaz; fakat dışarıda çan kuleleri vardır ve bu zilleri, sadece ayin öncesinde değil, fakat ayinin muhtelif anlarında çalmaktan da büyük bir haz almaktadırlar. Özellikle Rus tarzı çan çalımı meşhur olmuştur. Halepli Paul 1655'teki Moskova ziyaretinde şöyle yazmıştır: "Hiçbir şey beni Pazar arefelerinde, büyük bayramlarda ve bayramların öncesinde gece yarıla-

---

için mevcut bulunan kişi haricinde ayine katılanların cevap vermediği Evharistiya ayinidir (ç).

rında bütün çanların birlikte çalması kadar etkilememiştir. Yer onların titreşimleriyle sallanır ve bunların, gök gürültüsü gibi olan seslerinin uğultusu göklere ulaşır." "Onlar gelenekleri mucibince tunçtan çanlarını çalarlar. Tanrı bu hoş gürültülü seslerden ürkmese bari!"[226]

Bir Ortodoks Kilisesi plan olarak genellikle az ya da çok kare biçiminde geniş bir merkezi alanın bulunduğu kubbeli bir yapıdır. (Rusya'da kilise kubbesi, ülkenin her yerinde karakteristik bir biçim oluşturacak tarzda soğan biçiminde tasarlanmaktadır.) Gotik tarz katedrallerde ve büyük mahalli kiliselerde bulunan uzatılmış sahın ve mihrabın yanında din adamına mahsus yerler Doğu kilise mimarisinde bulunmaz. Geçmişte kiliselerde duvar boyunca peykeler veya sandalyeler olsa bile merkezi kısımda sandalye veya sıra bulunmazdı; ancak ne yazık ki son yıllarda Yunanistan'da ve Batı'daki Ortodoks kiliselerinde benzer şekilde, alanın tümünü sıra ve sandalyeler ile tıka basa doldurmaya yönelik artan bir eğilim vardır. Fakat böyle olsa bile hala bir Ortodoks için kilise ayininin büyük kısmında ayakta durmak sıradan bir eylemdir (Ortodoks olmayan ziyaretçiler genellikle, yaşlı kadınların birkaç saat boyunca herhangi bir yorgunluk belirtisi göstermeksizin ayakta kalmasını görmekten hayrete düşmektedirler); fakat cemaatin yere oturabildiği veya diz çökebildiği anlar bulunmaktadır. Birinci ekümenik konsilin yirminci kanunu, Pazar günleri veya Paskalya ile Pentekost arasındaki elli günde diz çökmeyi yasaklar; fakat maalesef günümüzde bu kurala daima titiz bir biçimde riayet edilmez.

Sıraların varlığı veya yokluğu ile ilgili durumun, Hıristiyan ibadetinin bütün ruhunu etkilemede ne kadar büyük bir fark oluşturduğu dikkat çeken bir husustur. Ortodoks ibadetinde, Batı cemaatlerinde, en azından Alplerin kuzeyinde bulunmayan bir esneklik, doğal bir rahatlık vardır. Herkesin belirli bir yerde bulunduğu düzenli saflarda sıralanan Batılı ibadet edenler, başkalarını rahatsız etmeden yerlerinden hareket edemezler; Batılı s. 263
bir cemaatte katılımcıların genellikle ayinin başında gelmesi ve

226 *The Travels of Macarius*, ed. Ridding, s. 27 ve s. 6.

ayin sona erinceye kadar da kalması beklenir. Fakat Ortodoks ibadetinde insanlar çok özgür bir biçimde gelip gidebilirler; birisi ayin sırasında hareket ederse (yer değiştirirse) kimse buna şaşırmaz. Benzer biçimde bu resmi olmama hali ve özgür ortam, din adamlarının davranışlarını da karakterize eder; bu bağlamda seremonik hareketler Batı'da olduğu gibi öyle dakikası dakikasına belirlenmemiştir, rahiplerin ayin esnasındaki hareketleri daha az biçimsel ve çoğunlukla doğaldır. Ayinlerin bu şekilde resmi olmaması, bazen hürmetsizliğe yol açabilecek olmakla birlikte, neticede bu, Ortodoks'un kaybetmekten çok büyük üzüntü duyacağı kıymetli bir keyfiyettir. Nihayetinde onlar kiliselerinde kendi evlerindedir -geçit törenindeki birlikler değil, Babalarının evindeki çocuklardır. Ortodoks ibadeti genellikle "öteki dünyayla ilgili" olarak tanımlanır, fakat "evle ilgili" olarak tanımlanması çok daha doğru olur; çünkü o bir *aile* meselesidir. Bununla birlikte bu evle ilgili olmanın ve resmi olmamanın arkasında bir gizemin derin anlamı yatar.

Her Ortodoks kilisesinde sunak, iç kısmın kalanından, panel ikonalarla kaplı ve genellikle ağaçtan yapılmış sağlam bir paravan olan *ikonostasis* ile ayrılır. Erken dönemlerde sunağın yanında rahip ve koronun durduğu yer, 90 ile 120 cm boylarında alçak bir paravanla basit bir biçimde ayrılmıştı. Bazen bu paravan, yatay bir kirişi veya direği destekleyen açıkta bulunan bir sütunlar grubunun üzerine oturtulmaktaydı; bu türden bir paravan, hala Venedik'teki Saint Mark Kilisesi'nde görülebilir. Ancak nispeten geç dönemlerde, birçok yerde ancak on beşinci veya on altıncı yüzyıldan sonra, bu sütunların arasındaki boşluk doldurulmuş ve ikonostasise şimdiki sağlam şekli verilmiştir. Günümüzde birçok Ortodoks liturji uzmanı (liturjisti), Kronstadtlı Aziz John örneğini takip etmekten ve ikonostasislerin eskiden daha açık olan bir biçimine geri dönmekten memnun olacaktır; aslında bu şimdiden birkaç yerde yapılmış bulunmaktadır.

İkonostasiste üç kapı bulunmaktadır. Merkezde yer alan büyük kapı -*Kutsal Kapı veya Kraliyet Kapısı*- açıldığı zaman doğrudan sunağı görmeyi sağlar. Bu giriş, arkasında perdenin bulunduğu iki kapıyla kapatılır. Bu kapılar, Paskalya haftası ha-

riç, ayin zamanlarının dışında kapalı tutulur ve perde de çekilidir. Ayin esnasında belli anlarda kapılar bazen açık, bazen de kapalıdır, kapıların kapalı olduğu anlarda perdeler de aynı şekilde kapalıdır. Bununla beraber şimdilerde birçok Grek yerel kilisesinde, artık Evharistiya'nın herhangi bir anında ne kapılar kapatılmaktadır ne de perdeler; birtakım kiliselerde kapılar tamamen kaldırılmışken, diğer kiliseler ise kapıları yerinde bırakıp perdeleri kaldırmak suretiyle litürjik olarak daha doğru bir süreci takip etmiştir. Geri kalan iki kapıdan soldaki *Prothesis*'e veya bir s. 264 başka ifadeyle Hazırlık şapeline açılır. (Burada kutsal kaplar muhafaza edilir ve rahip Evharistiya'nın başlangıcında burada ekmek şarabı hazırlar). Sağda bulunan kapı ise *Diakonikon*'a açılır (şimdilerde burası genellikle giyinme odası olarak kullanılır, fakat esas itibarıyla burası kutsal kitapların özellikle de İncillerin, kutsal bakiyelerle birlikte muhafaza edildiği yerdi). Din sınıfından olmayanların, Evharistiya'da hizmet etme gibi istisnai sebepler hariç, ikonostasisin arkasına geçmesine müsaade edilmez. Bir Ortodoks kilisesinde -kutsal masa veya taht olarak adlandırılan- sunak, doğu duvarında mukaddes mekânın merkezinde bağımsız olarak durur; sunağın arkasında, duvar dibinde piskoposun koltuğu bulunur.

Ortodoks kiliseleri, ikona paravanında, duvarlarında, özel tapınma noktalarında veya inananların kolayca tapınabileceği bir masa üzerinde yer alan ikonalarla doludur. Ortodokslar bir kiliseye girdiklerinde ilk işleri bir kandil satın almak, bir ikonanın yanına gitmek, haç çıkarmak, ikonayı öpmek ve kandili onun önünde yakmak olacaktır. I. Elisabeth'in hükümranlık döneminde Rusya'yı ziyaret eden İngiliz tüccar Richard Chancellor "Onlar harika birer kandil sunucusudur" tarzında yorum yapmıştır. Kiliselerin dekorasyonunda muhtelif ikonografik sahneler ve figürler, tesadüfî biçimde değil, fakat bütün yapının Tanrı'nın Krallığı'nın büyük bir ikonasını veya tasvirini oluşturması için belirli bir teolojik taslağa göre düzenlenir. Ortodoks dinî sanatında Orta Çağ Batı sanatında olduğu gibi, kilise binasının her parçasını ve o parçanın dekorasyonunu ihtiva eden özenle oluşturulmuş bir semboller sistemi vardır. İkonalar, freskler ve mo-

zaikler, sadece kiliseyi "güzel göstermek" için tasarlanmış birer süs değildir, aksine bunların gerçekleştirdikleri birer teolojik ve liturjik fonksiyon vardır.

Kiliseyi dolduran ikonalar, göklerle yerin buluşma noktası olarak hizmet eder. Her yerel cemaat Mesih'in, meleklerin ve azizlerin tasvirleriyle kuşatılmış biçimde Pazar'dan Pazar'a ibadet ettiğinde, bu görünür tasvirler inanırlara, göklerin görünmez ehlinin tümünün Evharistiya'ya kesintisiz eşlik ettiğini (orada hazır bulunduğunu) hatırlatır. İnanırlar kilisenin duvarlarının ebediyete açıldığını ve yeryüzündeki Evharistiyalarının gökteki büyük Evharistiya ile bir ve aynı olduğunu anlamalarında kendilerine yardım edildiğini hissedebilirler. Çok yönleri bulunan ikonalar görünür bir biçimde "yeryüzündeki Cennet" anlamını ifade etmektedirler.

Ortodoks Kilisesi'nin ibadeti, cemaatsel ve halka mahsus
s. 265 olan bir ibadettir. Ortodoks ayinine belli bir sıklıkta katılan herhangi bir gayrı Ortodoks, ibadet eden bütün cemaatin, rahip ve halk aynı biçimde, ne kadar sıkı bir birlik oluşturacak biçimde birbirlerine bağlı olduğunu çabucak anlayacaktır; diğer şeyler yanında sıraların olmaması da bu birlik duygusunu oluşturmada yardımcı olur. Ortodoks cemaatlerinin çoğu, ilahi okumalarına katılmaz, ancak bu onların ayinde gerçekçi bir rol almadıkları anlamına gelmemektedir; aynı şekilde -bugünkü sağlam yapısıyla da olsa- ikonostasisin de insanları sunaktaki rahipten ayırmış gibi düşündürmemesi gerekir. Her halukârda törenlerin birçoğu paravanın önünde, bütün cemaatin gözleri önünde yapılır.

Ortodoks ibadetlerinin çoğunda, kısmen *Litanilerin** sürekli tekrarıyla oluşan sakin ve sonsuz bir keyfiyet vardır. Litaniler, ya uzun şekilleriyle ya da kısa biçimleriyle Bizans ritinin her ayininde muhtelif defalar tekrarlanır. Bu Litanilerde diyakos (şayet diyakos yoksa rahip), insanları Kilise'nin ve dünyanın çeşitli ihtiyaçları için dua etmeye çağırır ve her niyaza koro veya cemaat, -bir Ortodoks ayinindeki ziyaretçinin, öğreneceği muhtemel ilk

---

* Papaz veya Diyakoz tarafından okutulan cemaatin toplu bir biçimde karşılık verdiği dilek ve temenniler içeren dua (ç).

ifadeler olan- Grekçe *Kyrie eleison*, Rusça *Gospodi pomilui* olarak dillendirilen *Rab bize merhamet et* ifadesiyle karşılık verir. (Bazı Litanilerde bu cevap, *Bunu ihsan eyle ya Rab* olarak değişir.) Cemaat üyeleri istavroz işareti yaparak ve eğilerek kendilerini farklı şefaat unsurlarıyla ile ilişkilendirir. Haç işareti Ortodokslar tarafından umumiyetle Batılı ibadet edenlerden çok daha sık kullanılır ve bunun ne zaman kullanılacağı konusunda da çok geniş bir özgürlük bulunmaktadır. İbadet edenlerin her biri kendi isteğine bağlı olarak farklı zamanlarda haç çıkarır, bununla birlikte tabii ki neredeyse bütün herkesin aynı anda haç çıkardığı ayinin bazı özel anları da bulunmaktadır.

Ortodoks ibadetini "sakin ve sonsuz" şeklinde tanımladık. Batılı insanların çoğu, Bizans ayinlerinin, lafız olarak sonsuz olmasa bile her halukarda aşırı ve dayanılmaz derecede uzun olduğu fikrine sahiptir. Şüphesiz ki Ortodoks resmi merasimleri batılı muadillerinden daha uzun olmaya meyyaldir, ancak yine de mübalağa etmemeliyiz. Bir saat onbeş dakika içinde Bizans Evharistiya törenini icra etmek ve kısa bir vaaz vermek pekâlâ mümkündür; hem zaten 1943'de İstanbul Patriği kendi idaresi altındaki mahalli kiliselerde Pazar Evharistiya töreninin bir buçuk saatten fazla sürmemesini şart koşmuştur. Ruslar umumiyetle, ayinleri Greklerden daha uzun tutar, fakat göçlerle Batı'da s. 266 oluşan yerel bir Rus kilisesinde ise Cumartesi gecelerindeki gece ayini (Vigil) iki saatten fazla olmayan, umumiyetle daha az olan bir sürede tamamlanır. Tabii ki manastır ayinleri, daha uzundur ve büyük bayramlarda Athos Dağı'nda ayinler kesintisiz biçimde on iki, hatta on beş saat devam eder, fakat bu tamamen istisnai bir durumdur.

Ortodoks olmayanlar; Ortodoksların da ayinin uzunluğu hususunda genellikle kendileri kadar endişeli olduğu gerçeğinden cesaret alabilirler. Halepli Paul Rusya'ya girdiğinde günlüğüne şöyle yazmıştır: "İşte şimdi biz meşakkat ve acılara düştük; çünkü onların bütün kiliseleri oturaksızdır; piskoposlar için bile bir tane oturak yoktur. Bütün insanların ayin boyunca kaya gibi hareketsiz durduğunu veya sürekli ibadetine odaklandığını görürsün. Bunların ibadetlerinin tegannilerinin ve Evharistiya-

larının uzunluğundan dolayı Tanrı bize yardım etsin, çünkü büyük acılara muzdarip olduk bu nedenle de ruhumuz ta derinden yorgunluk ve acıyla eziyet gördü." O, Kutsal Hafta'nın* ortasında ise şöyle demiştir: "Tanrı bu haftayı sağ salim atlatmamız için bize özel yardımını ihsan etsin! Moskoflara gelince kesinlikle onların ayakları demirden olmalı."[227]

* Hıristiyan inancına göre İsa'nın çarmıha gerildikten sonra tekrar dirildiğine inanılan Paskalya Bayramı'na hazırlık amacıyla Paskalya öncesinde kırk günlük bir hazırlık dönemi bulunmakta ve bu sürenin en önemli dönemini oluşturan son hafta "Kutsal Hafta" olarak adlandırılmaktadır. Batı'da Kutsal Hafta olarak adlandırılan bu süre Doğu Kilisesi'nde genellikle "Büyük Hafta" olarak adlandırılmakla birlikte yazar, muhtemelen Batı kökenli bir Ortodoks olması sebebiyle Batı'da kullanılan Kutsal Hafta ifadesini tercih etmektedir (ç).

[227] *The Travels of Macarius*, ed. Ridding, s. 14, 46.

## 14
## Ortodoks İbadeti - II: Sakramentler s. 267

Kurtarıcımız olarak zuhur eden şimdi sakramentlere geçti.

*Aziz Büyük Leo*

Hıristiyan ibadetindeki başlıca yer, sakramentlere veya Grekçe söylenişiyle *gizemlere* aittir. Aziz Altınağızlı Yahya Evharistiya ile ilgili olarak "o bir gizem olarak adlandırılır, çünkü inandığımız şey gördüğümüz şeyle aynı değildir, fakat bir şeyi görür ve bir başka şeye inanırız... Mesih'in bedeni lafzının zikredildiğini duyduğumda, ben söylenenden bir şey anlarım, inanmayan ise bir başka şey anlar."[228] Bir sakramentin aynı anda görünen ve görünmeyen bu ikili karakteri, onun ayırt edici özelliğidir; zira sakramentler de Kilise gibi hem görünür hem görünmezdir; her sakramentte deruni ruhani inayetin işaretiyle birlikte harici görünebilir bir işaretin terkibi vardır. Vaftiz sakramentiyle Hıristiyan, dış görünümü itibarıyla suda yıkanır, deruni olaraksa o aynı zamanda günahlardan temizlenir; Evharistiya'da kişi görünürde ekmek ve şarabı, fakat gerçekte Mesih'in bedenini ve kanını alır.

Sakramentlerin çoğunda Kilise -su, ekmek, şarap, yağ- türünden maddi şeyleri kullanır ve onları Kutsal Ruh'un vasıtası haline getirir. Bu açıdan sakramentler Mesih'in maddi beden aldığı ve onu Ruh'un aracı hâline getirdiği enkarnasyonu hatırlatır ve bunlar, *apocatastasisi* ve maddenin Kıyamet Günü'nde nihai kurtuluşunu büyük bir heyecanla bekler, daha doğrusu umarlar. Ortodoksluk sakramentlerin maddi boyutunun azaltılması yö- s. 268
nündeki herhangi bir girişimi reddeder. İnsan, ruh ve bedenin birbirini tamamladığı bir bütün olarak anlaşılmalıdır; bu nedenle

---

[228] *Homilies on I. Corinthians*, VII, I (*P. G.* LXI, 55).

biz insanların, katıldığı sakramental ibadetler, zihnimiz ile birlikte bedenimizi de tam olarak kapsamalıdır. Vaftiz suya daldırma ile icra edilir; Evharistiya'da mayasız ekmek değil, mayalı ekmek kullanılır; Günah İtirafı'nda ayine liderlik eden kişi affı uzaktan bahşetmez, fakat tövbekârın başına elini koyar. Cenaze töreninde tabut geleneksel olarak açık bırakılır ve herkes ölüyü son kez öper; Ortodokslarda ölü beden, iğrenme değil, bir sevgi nesnesidir.

Ortodoks Kilisesi; geleneksel olarak, esas itibarıyla Roma Katolik teolojisinde de aynı olan yedi sakramentten bahseder:

(1) Vaftiz;
(2) Krizmation (Batı'daki Konfirmasyon'un muadili);
(3) Evharistiya;
(4) Tövbe veya Günah İtirafı;
(5) Papazlık atamaları;
(6) Evlilik veya Kutsal İzdivaç;
(7) Hastaların Yağlanması.

Bu liste; ancak on yedinci yüzyılda, Latin etkisinin zirveye eriştiği dönemde belirlenmiş ve kesin hâlini almıştır. Bu tarihten önce Ortodoks yazarlar sakramentlerin sayısı konusunda kayda değer bir çeşitlilik sergilemekteydi. Bu bağlamda Şamlı Yahya iki sakramentten; Areopagus* üyesi Dionysius (Dionysius the Areopagite) altı taneden; (on beşinci yüzyıl) Efes Metropoliti Joasaph on sakramentten bahsetmiştir. Aslında yedi sakramentten bahseden Bizans teologları da listelerine koydukları şeylerde birbirinden ayrılmaktaydı. Bugün bile yedi sayısı Ortodokslar için mutlak bir dogmatik ehemmiyete sahip değildir, fakat esas itibarıyla öğretimindeki uygunluk sebebiyle bu şekilde kullanılmaktadır.

Meseleye "yedi sakrament" açısından bakanlar, iki yanlış telakkiden korunma konusunda dikkatli olmalıdırlar. İlk olarak bu yedi sakramentin yedisi de sakrament olmakla birlikte önem açısından birbirleriyle eşit değildirler, aksine bunların arasında belli bir 'hiyerarşi' vardır. Örneğin Evharistiya bütün Hıristiyan

---

* Antik dönem Atina'da arsitokratlardan oluşan ve çeşitli yargı işlerinin de yürütüldüğü meclise verilen isim (ç).

hayatının ve tecrübesinin kalbini teşkil ederken, Hastaların Yağlanması aynı konuma sahip değildir. Bu yedi sakrament arasında Vaftiz ve Evharistiya özel bir yer tutmaktadır; 1935'de Romanyalı ve Anglikan teologların Bükreş'te düzenlenen ortak komitesindeki bir ifadeyi kullanırsak, bu iki sakrament "ilahi gizemler s. 269
arasında en önde gelenlerdir."

İkinci olarak da "yedi sakramentten" bahsettiğimizde, hiçbir zaman bu yediyi, Kilise'deki sakramental karaktere sahip olan ve rahatlıkla *sakrament türünden* şey olarak adlandırılan diğer pek çok davranıştan soyutlamamalıyız. Bu sakrament türünden şeyler arasında manastıra katılım için yapılan ritüeller, Epifani'de suların büyük kutsaması, ölülerin gömülmesi için düzenlenen ayin ve bir kralın kutsanması bulunmaktadır. Bütün bunlarda harici görünebilir bir işaret ile deruni ruhani inayetin bir birleşimi bulunmaktadır. Ortodoks Kilisesi aynı zamanda birçok küçük kutsamayı da kullanır ve bunlar da sakramental tabiattadır. Bu çerçevede ekinlerin, şarabın, yağın, meyvelerin, tarlaların, evlerin ve herhangi bir nesne veya unsurun kutsanması bulunmaktadır. Bu daha küçük kutsamalar ve ayinler genellikle pratik ve sıradandır; bu türden olarak, bir arabayı veya demiryolu aracını kutsama ya da bir yeri haşerattan arındırma duaları da bulunmaktadır.[229] "Sakrament" teriminin daha geniş ve daha dar anlamları arasında keskin bir ayrım yoktur. Aslında tüm Hıristiyan hayatı bir bütün olarak, bir tek gizem veya bir büyük sakrament olarak görülmelidir; bu bütüncül sakramentin farklı yönleri, bazıları insanın hayatında sadece bir defa, diğerleri ise belki de günlük olarak icra edilen bir büyük davranışlar çeşitliliğinde ifade edilir.

Sakramentler *kişiseldir*: onlar; Tanrı'nın *bireysel* olarak her Hıristiyan'a inayetini tahsis etme vesileleridir. Bu nedenle Ortodoks Kilisesi'ndeki sakramentlerin çoğunda rahip, o sakramenti

---

[229] "Doğu Avrupa'nın popüler dini, liturjik ve ritüelistiktir, fakat tümüyle öteki dünyayla ilgili değildir. Tırtılların lanetlenmesi ve kuyuların dibindeki ölü farelerin kaldırılması için yeni formüller üretmeye devam eden bir din, salt mistisizm olarak yorumlanıp çok zor devre dışı bırakılabilir." (G. Every, *The Byzantine Patriarchate*, s. 198).

uygularken, muhatap olduğu her şahısın Hıristiyan adını zikreder. Örneğin Kutsal Komünyon'u verirken şöyle söyler: "Tanrı'nın kulu (isim) Rabbimizin kutsal ve değerli bedenine ve kanına iştirak eder." O, Hastaların Takdisi'nde de şöyle der: 'Ey Baba, kulun (isim) hem bedensel hem de ruhsal olarak hastalıktan iyileştir. Rahip takdisinde ise piskopos şöyle der: "Zayıf olanı iyileştiren ve eksik olanı tamamlayan ilahi inayet, (isim) görev-
s. 270 lendirir." Ayini yöneten kişinin, hiçbir hitabında birinci şâhıs zamirini kullanmadığına dikkat edin. O "ben vaftiz ediyorum...", "ben yağlıyorum... ", "ben tayin ediyorum..." demez. Çünkü "gizemler" bizim faaliyetlerimiz değil, fakat Tanrı'nın Kilise'deki faaliyetleridir ve törenleri yöneten gerçek kişi Mesih'in kendisidir. Aziz Altınağızlı Yahya'nın dediği gibi, "papaz sadece kendi dilini ödünç verir ve onun elini temin eder."[230]

## VAFTİZ[231]

Günümüzde Ortodoks Kilisesi'nde, ilk yüzyılların Kilisesi'nde olduğu gibi, Hıristiyanlığa girişin üç sakramenti -Vaftiz, Konfirmasyon ve ilk Komünyon - sıkı bir biçimde birbirine bağlıdır. Mesih'in bir üyesi hâline gelen bir Ortodoks, böylesi bir üyeliğin tüm ayrıcalıklarına hemen kabul edilir. Ortodoks çocuklar, bebekliklerinde sadece vaftiz edilmez, fakat aynı zamanda yine bebekliklerinde konfirme de edilir ve komünyon verilir. Bu uygulamalar İsa'nın "Küçük çocukları bırakın ve bana gelmekten onları alıkoymayın, çünkü göklerin krallığı bu gibilerindir" (Matta, XIX/14) ifadesine dayandırılır.

Vaftiz eyleminde iki temel unsur bulunmaktadır: Teslisin unsurlarının adlarından duayla yardım dileme ve suya üç kez daldırma. Rahip şöyle der: "Tanrı'nın kulu (isim) Baba'nın adına vaftiz oluyor, Âmin. Ve Oğul'un adına, Âmin. Ve Kutsal Ruh adına, Âmin." Rahip teslisteki her şahısın adı zikredilirken çocu-

---

230 *Homilies on John*, LXXXVI, 4 (P.G. LIX, 472).

231 Burada ve müteakip kısımlarda sakramentler Bizans ritinin şimdiki uygulanma şekline göre açıklanmıştır; fakat tabii ki Ortodoksluk'taki Batılı tarz bir ritin muhtemelliğini daha doğrusu gerçekliğini de unutmamalıyız (Bkz. ss. 211-212).

ğu vaftiz kurnasına daldırır, ya tamamen suyun altına daldırır veya hiç olmazsa onun bütün vücudu üzerine su döker. Şayet vaftiz edilecek kişi suya daldırılınca veya tamamen ıslatılınca hayatı tehlikeye girecek kadar hasta ise bu durumda onun alnına su dökmek yeterlidir; ancak böyle bir sıkıntının olmadığı durumlarda suya daldırma ihmal edilmemelidir.

Birçok Ortodoks; vaftizin, başlangıçtaki uygulama biçimi olan suya daldırmanın, Batı Hıristiyanlığı tarafından terkedilmiş olmasından ve şimdilerde adayın alnına azıcık su dökülmesi veya hatta hiç su dökmeden alnının hafifçe ıslatılmasından rahatsızlık duymaktadır. Her ne kadar bazı Ortodoks din adamları usule s. 271
uygun olan uygulamayı icra etmede gittikçe artan bir özensizliği sergilese de, gerçek Ortodoks öğreti hakkında bir şüphe yoktur. Buna göre, olağanüstü durumlar hariç, suya daldırmak esastır, çünkü şayet suya daldırma olmazsa zahiri alamet ile içsel mana arasındaki irtibat kaybolur ve sakramentin sembolizmi ortadan kalkar. Vaftiz, Mesih ile birlikte mistik bir gömülüşü ve dirilişi ifade eder (Romalılara, VI/4 - 5; Koloselilere, II/12); bunun zahiri işareti de adayın vaftiz kurnasına daldırılması ve müteakiben su yüzüne çıkmasıdır. Bu nedenle sakramental sembolizm, Vaftiz sularına dalmayı veya "gömülmeyi" ve bunun arkasından da bu sulardan tekrar "doğmayı" gerektirir. Su dökme (suyun bedenin sadece bir bölümüne dökülmesi) yoluyla yapılan Vaftize sadece özel durumlarda izin verilir; ancak serpme veya hafiften ıslatma ile yapılan Vaftiz, açıkça ifade etmek gerekirse hakiki bir Vaftiz değildir.

Bizler vaftiz vasıtasıyla asli ya da işlenmiş bütün günahların tam affını kazanırız; onun (Mesih'in) bedeni olan Kilise'nin birer üyesi haline gelerek "Mesih'in suretine bürünürüz." Bu önemi sebebiyle de Ortodoks Hıristiyanlar kendilerine vaftizlerini hatırlatmaları için genellikle, tüm yaşam boyu boyunlarındaki bir zincire takılı olan küçük bir haçı taşırlar.

Vaftiz normalde bir piskopos veya papaz tarafından icra edilmelidir. Olağanüstü durumlarda bu iş, bir diyakos veya Hıristiyan olması şartıyla herhangi bir erkek ve kadın tarafından da yapılabilir. Ancak; Roma Katolik teologları, zaruret halinde vaf-

tizin Hıristiyan olmayan birileri tarafından bile icra edilebileceği anlayışını kabul ediyorken Ortodoksluk bunun mümkün olmayacağını benimser. Buna göre vaftizi yapan şahsın kendisinin de vaftizli olması gerekir.

## KUTSAL YAĞLA YAĞLAMA (KRIZMATION)

Bir Ortodoks çocuğu vaftizden hemen sonra "kutsal yağla yağlanır" bir başka ifadeyle "kutsanarak üyeliği tasdik edilir." Rahip özel bir yağ olan Krizm yağını (Grekçe *myron*) alır ve onunla çocuğun vücudunun belirli yerlerini haç işareti yaparak yağlar. Bu çerçevede önce alnını, sonra gözlerini, burun deliklerini, ağzını ve kulaklarını, göğsünü, ellerini ve ayaklarını yağlar. Her birine haç işaretini yaparken şöyle söyler: "Kutsal Ruh'un
s. 272 bağışının mührü." Vaftiz ile Mesih'e katılmış olan çocuk, bu kez Krizmation'da Kutsal Ruh'un bağışını alır, bu suretle bir *laikos* (din sınıfından olmayan bir şahıs) olarak, Tanrı'nın halkının tam bir üyesi haline gelir. Krizmation Pentekost'un bir devamıdır; Pentekost'ta Havarilerin üzerine, görünür biçimde ateşten diller şeklinde inen Kutsal Ruh'un aynısı, bu kez görünmez bir biçimde yeni vaftiz olan kişinin üzerine iner, ancak bu iniş havariler zamanındakinden daha az gerçeklikte veya daha az kudrette değildir. Kutsal yağla yağlama vasıtasıyla Kilise'nin her üyesi bir peygamber hâline gelir ve Mesih'in kraliyet rahipliğinden bir pay alır. Kutsal yağla takdis edildikleri için bütün Hıristiyanlar aynı şekilde hakikatin bilinçli şahitleri olarak hareket etmeye çağırılırlar. Nitekim İncil'de şöyle denmektedir: "Sizler kutsal olanın takdisine (*karizma*ya) sahipsiniz ve herşeyi bilirsiniz" (I. Yuhanna, II/20).

Batı'da normal şartlarda piskoposun kendisi Konfirmasyonu gerçekleştirir; Doğu'da ise kutsal yağla yağlama bir rahip tarafından icra edilir, ancak onun kullandığı kutsal yağın önce bir piskopos tarafından takdis edilmesi gerekir. (Modern Ortodoks uygulamasında sadece Otosefal bir Kilise'nin başı olan bir piskopos kutsal yağı kutsama hakkına sahiptir.) Böylece hem Doğu'da hem de Batı'da piskopos, Hıristiyanlığa girişin ikinci

sakramentine müdahil olur; Batı'da doğrudan, Doğu'da ise dolaylı olarak.

Kutsal yağla takdis etme aynı zamanda bir uzlaşma (barışma) sakramenti olarak da kulanılır. Şayet bir Ortodoks irtidat edip İslam'a geçer ve sonra tekrar Kilise'ye dönerse geri kabul edildiğinde kutsal yağla yağlanır. Benzer şekilde Roma Katolikleri Ortodoksluğa geçerse İstanbul Patrikliği ve Yunan Kilisesi genellikle bunları kutsal yağla yağlayarak kabul eder; ancak Rus Kilisesi bunları, umumiyetle kutsal yağla yağlamaksızın basit bir iman ikrarından sonra kabul eder. Anglikanlar ve diğer Protestanlar daima kutsal yağla yağlanarak kabul edilir. Mühtediler, bazen de Vaftiz ile kabul edilir.

Bir Ortodoks çocuğu kutsal yağla yağlandıktan sonra, mümkün olan en kısa zamanda komünyona getirilir. Böylece bir çocuğun Kilise ile ilgili en erken hatıraları, Mesih'in bedeni ve kanından oluşan kutsal bağışları alma hadisesi üzerinde odaklanacaktır. Komünyon; (Roma Katolik Kilisesi'nde olduğu gibi) çocukların ancak altı veya yedi yaşında veya (genellikle Anglikanlarda olduğu gibi) ergenlik çağında iştirak edeceği bir şey değildir, aksine bu, onların hiçbir zaman hariç tutulmadığı bir şeydir.

## EVHARİSTİYA s. 273

Günümüzde doğu Kilisesinde Evharistiya dört farklı litürjiden birine göre kutlanmaktadır.

(1) *Aziz Altınağızlı Yahya Liturjisi* (Pazarlar ve haftanın diğer günlerindeki normal liturji).

(2) *Aziz Büyük Basil Liturjisi* (yılda on defa kullanılır; yapı itibarıyle Aziz Altınağızlı Yahya Liturjisine çok benzerdir, fakat merkezi Evharistik dua çok daha uzundur).

(3) *Rabb'in (İsa'nın) Kardeşi Aziz Yakup Liturjisi* (yılda bir kez 23 Ekim Aziz Yakup Günü'nde Kudüs'te ve başka birkaç bölgede icra edilir).

(4) *Önceden Takdis Edilmiş Evharistiya Liturjisi* (Lent'in Çarşamba ve Cuma günlerinde ve Kutsal Hafta'nın ilk üç gü-

nünde icra edilir. Bu liturjide kutsama yoktur, fakat komünyon, önceki Pazar'dan kutsanmış malzemelerden verilir.)

Genel yapıda Aziz Altınağızlı Yahya ve Aziz Basil Liturjileri aşağıdaki gibidir:

(I) Hazırlanma Ayini: Evharistiya'da kullanılacak ekmek ve şarabın hazırlanması *(Prothesis* ya da diğer ifadeyle *Proskomidia)*

(II) Kutsal kitap okumaları- *Evharistiya için toplanma (Synaxis)*

A. *Ayinin Açılışı (Enarxis)*
Barış Litanisi (karşılıklı okunan dua, münacat)
Mezmur 102 (103)
Küçük Litani
Mezmur 145 (146), bunu, *Tevlit Edilmiş Tek Oğul ve Tanrı'nın Kelamı* ilahisi takip eder.
Küçük Litani
Gerçek mutluluk (Beatitudes)* (o güne tahsis edilmiş özel ilahiler, yani *Troparia** ile birlikte)

B. *Küçük Giriş,* bunu, o güne tahsis edilmiş özel *Troparia* takip eder.
s. 274 *Trisagion* -"Kutsal Tanrı, Kutsal ve Kudretli, Kutsal ve Ölümsüz, bize merhamet eyle"- ifadeleri birçok kez tekrarlanır.

C. *Kutsal Metinden Okumalar*
*Prokimenon*- genellikle Mezmurlardan olan cümleler
Mektup
*Alleluya*- Kutsal Metinlerden araya sokuşturulmuş cümlelerle dokuz defa veya bazen üç defa söylenir.
İncil
Vaaz (çoğu zaman ayinin sonuna kaydırılır)

D. *Kilise için Şefaat dileme*
Hararetli Niyaz Litanisi

---

* Matta V/3-12 arasında yer alan ve İsa'nın Dağdaki vaazının başlangıç cümlelerini oluşturan, iyileri müjdelediği ifadeler (ç).

* Doğu Kiliseleri'nde tekili "tropar" çoğulu ise "troparia" olarak adlandırılan bir veya birkaç kıtadan oluşan Bizans müziğine özgü kısa ilahiler (ç).

Ölenlerin Litanisi
Katekumenlerin* Litanisi ve katekumenlerin dışarıya gönderilmesi

III. Evharistiya

A. *Büyük Girişe* kadar okunan iki kısa Mümin Litanisi, bunu Niyaz Litanisi takip eder.

B. *Katılımcıların sevgi selamlaşması ve Kredo okuma*

C. *Evharistik Dua*

Diyalogun Başlaması

Şükür Faslı- İsa'nın Son Akşam Yemeği'nin anlatımı ve Mesih'in: "Bu benim bedenim... Bu benim kanım..." sözleriyle zirveye erişir.

*Anamnesis*- "hatırlatma" ve sunma eylemi. Rahip Mesih'in ölümünü, gömülmesini, dirilişini, göğe yükselişini ve ikinci gelişini hatırlatır ve kutsal armağanları Tanrı'ya "sunar."

*Epiclesis*- Kutsal Ruh'un kutsal armağanların "üzerine inmesi" için niyaz veya çağırma.

Tanrı'nın Annesi, azizler, ölüler ve yaşayanlar dâhil Kilise'nin bütün üyelerinin büyük zikri.

Niyaz Litanisi, bunu Rabb'in Duası takip eder.

D. Kutsanmış Armağanların *Yükseltilmesi* ve Ekmeğin *bölünmesi* s. 275

E. Din adamlarının ve halkın *Komünyonu*

F. *Ayinin Sonu*: Şükretme ve nihai Kutsama; *Antidoron*'un* dağıtımı.

---

* Katekumen; erken dönem Hıristiyanlıkta vaftiz olmadan önce ilmihal eğitimi alarak Hıristiyanlığı öğrenen Hıristiyan adayına verilen isimdir. II. yüzyıldan başlarak Hıristiyanlığın devletin dini haline geldiği döneme kadar devam eden bu uygulamada, Hıristiyan adayı olan kişiler belirli bir süre ilmihal eğitimi almış ve piskoposun hazır gördüğü adaylar Paskalya ve Pentekost arefesinde vaftiz olarak Evharistiya'ya iştirak etmiştir (ç).

* Evharistiya ayininde kullanılan ekmeğin koparıldığı ekmekten geriye kalan parça. Mübarek telakki edilen, ancak Evharistiya'daki ekmek gibi kutsanmamış olan bu ekmek ayinin sonunda, teoride komünyonu almayanlara, pratikte ise orada bulunanların hepsine dağıtılır ve bu bir oranda evharistik kutsamanın paylaşımı olarak telakki edilir (ç).

Liturjinin ilk kısmı olan Hazırlanma Ayini rahip ve diyakos tarafından *Prothesis (aşayi rabbani hazırlama)* şapelinde özel olarak icra edilir. Böylece ayinin umuma açık kısmı; (ilahiler, dualar ve kutsal metinlerden oluşan okumalardan oluşan bir ayin olan) Synaxis ve Evharistiya'nın kendisi olmak üzere iki kısma ayrılır; esas itibarıyla Synaxis ve Evharistiya genellikle ayrı olarak icra edilirdi, fakat dördüncü yüzyıldan itibaren bunların ikisi adeta tek ayinde kaynaşmıştır. Hem Synaxis hem de Evharistiya birbiriyle irtibatlı biçimde "küçük" ve "büyük giriş" olarak adlandırılan birer resmi geçiş töreni ihtiva etmektedir. Küçük girişte İnciller Kitabı törenle kilise içerisinde gezdirilir; büyük girişte ise (Synaxis'in başlangıcından önce hazırlanmış olan) ekmek ve şarap, tören alayıyla *Prothesis* şapelinden sunağa getirilir. Küçük giriş Batı ritinde başlangıçta okunan ilahiye tekabül eder (esas itibarıyla küçük giriş ayinin umuma açık kısmının başlangıcına işaret ederdi, fakat şimdilerde ondan önce çeşitli Litaniler ve Mezmurlar okunur); büyük giriş tam anlamıyla olmasa da genel hatlarıyla Batı'nın para bağışı törenine tekabül eder. Synaxis ve Evharistiya benzer bir biçimde açık, net bir zirve anına sahiptir, bunlar: Synaxis'te İncil'i okuma; Evharistiya'da ise Kutsal Ruh'un ekmek şarap üstüne inmesi için *niyaz*dır.

Ortodoks Kilisesi'nin Evharistiya ile ilgili inancı Evharistik dua süresince oldukça net bir biçimde ortaya konur. Rahip; şükretmenin başlangıcından Mesih'in Son Akşam Yemeği'ndeki sözlerine kadar olan kısmı alçak bir sesle okur (şimdilerde bu bölümler bazı yerlerde yüksek sesle okunur); ardından İsa'nın "alın, yiyin bu benim bedenim..." "hepiniz bunu için, bu benim kanım..." şeklindeki sözleri ise daima bütün cemaatin duyacağı yüksek bir sesle söylenir. Bunun ardından rahip bir kez daha alçak sesle *Anamnesis*'i okur:

> Çarmıhı, mezarı, üçüncü günde dirilişi, göğe yükselişi, Baba'nın sağında tahta oturuşu ile ikinci ve muhteşem geri gelişi anma.

Sonra tekrar yüksek sesle devam eder:

> Hepimizden ve hepimiz için, senin kendinden seni sana sunuyoruz.

Bunun sonrasında, bir kural olarak gizli, fakat bazen de s. 276
tüm cemaatin duyabileceği biçimde okunan *Epiclesis* gelir:

> Kutsal Ruh'unu bizim üzerimize ve burada hazırlanmış
> olan bu armağanların üzerine gönder:
> Ve Kutsal Ruh'unla bunları değiştirmek suretiyle,
> Ve bu ekmeği Mesih'inin değerli bedeni yap, Âmin
> Ve bu kupa içerisinde olanı da Mesih'inin değerli kanı
> yap. Âmin, Âmin, Âmin.[232]

Papaz ve diyakos, şimdi artık kutsanmış olan kutsal armağanlar önünde derin bir reveransta bulunur veya derhal secdeye kapanırlar.

"Kutsama anının"; Ortodoks ve Roma Katolik Kiliseleri tarafından biraz farklı anlaşıldığı açıkça görülecektir. Orta Çağ Latin teolojisine göre kutsama, "Bu benim bedenimdir..." "Bu benim kanımdır..." şeklindeki giriş sözleriyle gerçekleşir. Ortodoks teolojisine göreyse kutsama hadisesi, *Epiclesis*in sonuna kadar tamamlanmaz ve bu noktadan önce kutsal armağanlara tapınmak, Ortodoks Kilisesi tarafından "artolatry" (ekmeğe tapınma) olarak itham edilmiştir. Bununla birlikte Ortodokslar ne kutsamanın *yalnızca Epiclesis* ile gerçekleştiğini savunur ne de başlama sözlerinin ikincil ve önemsiz olduğunu düşünürler. Tam tersine onlar, bütün Evharistik duayı tek ve bölünmez bir bütün teşkil edici olarak görmektedir; böylece duanın üç ana bölümü - *Şükretme, Anamnesis, Epiclesis*- tümü bir kutsama eyleminin tamamlayıcı birer parçasını teşkil eder. Fakat tabii ki bu, şayet "kutsama anını" belirlemek durumunda kalırsak bu anın, *Epiclesis*in üçlü *Âmin'inin* söylenmesine kadar gerçekleşmediği manasına gelmektedir.

*Evharistiya'da Mesih'in Mevcut Olması.* Epiclesisin sözlerinin oldukça açık hâle getirdiği gibi Ortodoks Kilisesi, kutsamadan sonra ekmek ve şarabın Mesih'in gerçek eti ve kanına dönüştüğüne inanır; bu çerçevede onlar sırf bir sembol değil, fakat gerçeğin ta kendisidir. Ancak Ortodoksluk değişimin *gerçekliği* konusunda daima ısrar ederken hiçbir zaman bu değişimin *şek-*

---

[232] Burada alıntılandığı şekliyle Anamnesis ve Epiclesis Aziz Altınağızlı Yahya Liturjisindendir. Aziz Basil Liturjisinde bunlar biraz daha farklıdır.

*lini* izah etmeye kalkışmamıştır. Liturjideki Evharistik dua sade bir biçimde "dönmek" "değişmek" veya "tadil etmek (başkalaştırmak)" anlamlarındaki nötr *metaballo* terimini kullanır. On
s. 277 yedinci yüzyılda, sadece bireysel Ortodoks yazarların değil, fakat örneğin 1672'de Kudüs'te düzenlenen konsilde olduğu gibi Ortodoks konsillerinin de, Latince "transubstantiation"* (Grekçesi *metousiosis*) terimini, cevher ve araz arasında yapılan Skolastik ayrımla birlikte kullandıkları bir gerçektir.[233] Fakat aynı zamanda Kudüs Konsili'nin Babaları, bu terimlerin kullanılmasının; ekmek ve şarabın İsa'nın etine ve kanına dönüşmesinin mahiyetiyle ilgili bir izah oluşturmayacağını, çünkü bunun bir gizem olduğunu ve daima akıl erdirilemez olarak kalması gerektiğini ilave etme hususuna dikkat etmişlerdir.[234] Ancak bu şerhe rağmen, birçok Ortodoks, Kudüs Konsili'nin Latin Skolastisizminin terminolojisine kendisini çok fazla kaptırdığını düşünmüştür. Nitekim 1838'de Rus Kilisesi'nin, Kudüs Konsili'nin kararlarının bir çevirisini yayınladığında, transubstantiation kelimesini muhafaza ediyorken, pasajın geri kalan kısmını, cevher ve araz teknik terimlerinin kullanılmadığı bir biçimde başka sözcükler ile ifade etmiş olması oldukça önemlidir.[235]

Günümüzde de bazı Ortodoks yazarlar hâlâ transubstantiation kelimesini kullanmakta, fakat iki noktada ısrar etmekte-

---

* Ekmek ve şarabın İsa'nın eti ve kanına dönüşmesi (ç).

233 Orta Çağ felsefesinde bir şeyi oluşturan, ne ise ona o olma özelliğini veren madde (öz) veya asıl ile bir öze (asıla) ait arazlar veya vasıflar, (yani ölçü, ağırlık, biçim, renk, tat, koku vb türden duyularla algılanabilecek her şey) arasında bir ayrım yapılmıştır. Bir öz kendi başına var olan bir şeydir (*ens per se*), bir araz ise ancak bir başka şeyi almak (bir başka şeye bağlanmak) suretiyle var olabilir (*ens in alio*). Bu ayrımı Evharistiya'ya tatbik ederek transubstantiation doktrinine varırız. Bu doktrine göre Mass'taki kutsama anında bir öz (asıl) değişimi vardır, fakat arazlar önceden olduğu gibi var olmaya devam ederler. Ekmeğin ve şarabın özü (aslı) Mesih'in bedeninin ve kanının (özüne) dönüşür, fakat ekmek ve şarabın arazları -yani renk, tat, koku ve diğer vasıfları- mucizevi bir biçimde var olmaya ve duyular için hissedilebilir olmaya devam eder.

234 Şüphesiz ki birçok Roma Katoliği de aynı şeyi söylerdi.

235 Bu, Kilise'nin yerel konsillerin kararlarını kabuldeki "seçiciliğinin" ilginç bir örneğini oluşturmaktadır (Bkz. ss. 229-231).

dirler. Bunlardan birincisi, kutsamayı vasıflamada aynı meşruiyetle kullanılabilecek birçok başka kelime bulunmaktadır ve bunların tümünün arasından transubstantiation terimi biricik veya kesin yetkiye sahip değildir. İkinci olarak da bunun kullanımı, teologları Aristocu felsefi kavramları kullanma zorunda bırakmaz. Konunun bütününde Ortodoksluğun genel konumu, Moskova Metropoliti Philaret (1782-1867) tarafından yazılan ve 1839'da Rus Kilisesi'nde yetkili kabul edilen *Ayrıntılı İman Beyanında* açık bir biçimde şöyle özetlenmiştir:

> SORU: Transubstantiation kelimesini nasıl anlamamız s. 278
> gerekir?
> CEVAP: ...Transubstantiation kelimesi, ekmek ve şarabın, Rabb'in bedeni ve kanına dönüşüm biçimini (tarzını) açıklamak için kullanılmamalıdır; çünkü bunu Tanrı'dan başka kimse anlayamaz; fakat ancak bu suretle sadece ekmeğin hakikaten, gerçekten ve özü itibarıyla Rabb'in tam gerçek bedeni hâline geldiği ve şarabın Rabb'in hakiki kanı hâline geldiği çoğunlukla ifade edilir.[236]

Ayrıntılı İman Beyan'ı Şamlı Yahya'dan bir alıntıyla şöyle devam eder:

> Bunun nasıl olduğunu araştırırsan, onun Kutsal Ruh aracılığıyla olduğunu öğrenmen senin için yeterlidir... Tanrı'nın sözünün gerçek, aktif ve kadiri mutlak olduğu, fakat işleyiş tarzı açısından onun araştırılamaz olduğundan daha fazlasını bilmiyoruz.[237]

Normalde her mahalli Ortodoks kilisesinde kutsanmış Evharistiya malzemesi bulunur; muhafaza yeriyle ilgili kesin bir kural olmamakla birlikte o, çoğunlukla sunak üzerindeki bir muhafazada saklanır. Bununla birlikte Ortodokslar saklanmış sakramentin önünde umumi tapınma ayinlerini icra etmez ve yine onların Roma Katoliklerindeki Exposition* ve Benediction-

---

[236] *The Doctrine of the Russian Church*, English translation: R. W. Blackmore (London 1845), s. 92.

[237] *On the Orthodox Faith*, IV, 13 (*P. G.* XCIV, 1145A).

* Roma Katolik Kilisesi'nde Evharistiya'da kutsanmış ekmeğin tapınım amacıyla inanırlara gösterilmesi (sergilenmesi) töreni (ç).

ların[**] fonksiyonlarına muadil herhangi bir şeyleri de yoktur. Sakramentin muhafaza edilmesinin, komünyonun hastalara da verilebilmesi dışında başka bir sebebi yoktur. Papaz Evharistiya ayini esnasında sakramentle halkı kutsar, fakat ayinin dışında bunu hiçbir zaman yapmaz. Evharistiya temelde bir yemektir ve eğer bunlar yeme ve içme bağlamının dışında kullanılırsa kutsanmış elementlerin önemi saptırılmış olur.

*Bir kurban olarak Evharistiya.* Ortodoks Kilisesi Evharistiya'nın bir kurban olduğuna inanır ve burada tekrar temel Ortodoks öğretisi "Hepimizden ve hepimiz için senin kendinden seni, sana sunuyoruz" şeklindeki Evharistiya metninde açık bir biçimde ortaya çıkar. (1) *Senin kendinden seni* sunuyoruz. Evharistiya'da sunulan kurban Mesih'in kendisidir. Bizim ekmek ve şarap sunumuz Mesih'in kendisini sunmasından alınmıştır ve
s. 279 dolayısıyla bu sunu onun bedenine ve kanına dönüşür. (2) bir başka yönüyle, *sunan sensin.* Mesih sadece sunulan kurban değil, fakat o aynı zamanda hakiki ve derin manada sunma eylemini yapan kişidir. O hem rahip hem de kurban, hem sunan hem de sunulandır. Ayini yöneten kişinin büyük girişten önceki duasında Mesih'e dediği gibi "sen hem sunan hem de sunulansın." (3) *Sana* sunarız. 1156-1157'de düzenlenen İstanbul Konsili'ne göre Evharistiya teslise sunulur. Yani Mesih tarafından sadece Baba Tanrı'ya değil, tanrılığın her üç şahsına da -Mesih İsa'ya, Baba'ya ve Kutsal Ruh'a- sunulur. Böylece "şayet Evharistiya'nın kurbanı *nedir? Kimden* (kim tarafından) sunuluyor? *Kime* sunuluyor?" diye sorarsak, her durumda cevap *Mesih*'tir. (Ancak üçüncü durumda, yani kime sunuluyor ifadesinde *Mesih'in* kurbanı alırken (kabul ederken), Tanrılığın bölünemez olmasından dolayı bunu Üçlü Tanrı'nın diğer iki şahsıyla beraber aldığını eklememiz gerekmektedir.) (4) *Herkes için* sunuyoruz ifadesinden de anlaşılacağı gibi Ortodoks teolojisine göre

[**] Roma Katolik Kilisesi'nde Evharistiya'da kutsanmış ekmeğin, kutsal ekmek kabına, ışıklar ve tütsülerle çevrili bir biçimde konarak ilahiler ve dualar eşliğinde sergilenmesi veya örtülü bir biçimde masaya konarak cemaate gösterilmesi ve ardından cemaatin İsa'nın bedenini sembolize eden bu ekmekle kutsanması ayini (ç).

Evharistiya hem yaşayanların hem de ölenlerin adına sunulan teskin edici (Grekçe *thysia hilastirios*) mahiyetteki bir kurbandır.

Şu halde Evharistiya'da sunduğumuz kurban Mesih'in kendisidir. Peki, bununla ne kastedilmektedir? Teologlar bu konuda farklı birçok teoriyi savunmuş ve savunmaya devam etmektedir. Bu teorilerin bir kısmını Kilise yetersiz bularak reddetmiş, fakat hiçbir zaman kendisini de Evharistik kurbanın herhangi bir izahını yapmakla sorumlu tutmamıştır. Nicholas Cabasilas standart Ortodoks tutumunu şu şekilde özetlemiştir:

> İlk olarak, kurban sadece bir figür veya sembol değil, fakat gerçek bir kurbandır; ikinci olarak da kurban edilen ekmek değil, fakat Mesih'in bedeninin ta kendisidir; üçüncü olarak ise Tanrı'nın kuzusu bütün zamanlar için sadece bir defa kurban edildi... Evharistiya'daki kurban, kuzunun gerçekte ve kanlı biçimde boğazlanmasından değil, fakat ekmeğin kurban edilen kuzuya dönüşmesinden oluşmaktadır.[238]

Evharistiya ne sadece yalın bir anma ne de Mesih'in kurban edilişinin hayali bir temsilidir, fakat gerçek kurbanın bizzat kendisidir; yine öte yandan o, ne yeni bir kurban ne de Calvary'deki kurbanın bir yinelenmesidir, çünkü kuzu "sadece s. 280
bir defa, bütün zamanlar için" kurban edildi. Mesih'in kurban edilmesinin olayları -enkarnasyonu, Son Akşam Yemeği, haça gerilmesi, dirilişi, göğe yükselişi[239] - Evharistiya'da tekrar edilmez, fakat orada *mevcut hâle getirilir.* "Evharistiya esnasında, onun ilahi gücü sayesinde, ebediyetin zamanı kestiği noktaya odaklandırılırız ve bu noktada kutladığımız (andığımız) hadiselerin gerçek *muasırları* hâline geliriz."[240] "Kilise'nin kutsal akşam yemeklerinin tümü, Mesih'in üst kattaki odada yediği ebedi ve biricik bir Akşam Yemeği'nden başka bir şey değildir. Aynı ilahi eylem, hem tarihin özel bir noktasında meydana gelir hem de daima sakramentlerde sunulur."[241]

---

238 *Commentary on the Divine Liturgy*, s. 32.

239 Mesih'in kurbanının onun ölümü yanında başka birçok şeyi de içerdiğine dikkat edin; bu, Kilise Babaları'nda ve Ortodoks öğretide çok önemli bir noktadır.

240 P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, s. 241.

241 P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, s. 208.

*Kutsal Komünyon.* Ortodoks Kilisesi'nde din sınıfından olmayan halk da ruhbanlar gibi komünyonu daima "her iki şekilde" alır. Din sınıfından olmayanlar, küçük bir parça kutsal ekmekle birlikte bir miktar şarabın da bulunduğu bir kaşıkla verilen komünyonu ayakta alır. Ortodoksluk komünyondan önce katı bir oruçta ısrar eder; bu nedenle komüyon öncesi sabah uyandıktan sonra hiçbir şey yenilip içilemez.[242] Günümüzde birçok Ortodoks, sakramente yönelik herhangi bir saygısızlığından dolayı değil, fakat çocukluklarından itibaren uzun ve dikkatli bir hazırlık döneminden sonra yaklaşmaları öğretildiği için, komünyonu seyrek olarak -muhtemelen yılda üç veya dört defa- alır. Fakat son yıllarda Yunanistan, Rusya, Romanya ve Batı'daki kiliselerde daha sık komünyon -bazı yerel kiliselerde her Pazar- yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu erken dönem Hıristiyanların pratiklerine hoş bir dönüştür.

Evharistiya'nın bitimindeki nihai kutsamadan sonra insanlar *Antidoron* olarak adlandırılan, (hiç olmazsa bir kısmı) kutsanmış ekmek için kullanılan somundan alınan, mübarek kılınmış, ancak takdis edilmemiş olan küçük bir parça ekmeği almaya
s. 281 gelirler. Ortodoks yerel kiliselerinin çoğunda, Evharistiya'da hazır bulunan gayrı Ortodoksların, Hıristiyan kardeşliğinin ve sevgisinin ifadesi olarak *Antidoron*u almasına müsaade -ve hatta aslında teşvik- edilir.

## TÖVBE

Ortodoks çocuklar, komünyonu bebeklikte alır. Doğru ile yanlış arasındaki farkı anlayacak ve günahın ne olduğunu anlayabilecek kadar büyüdüğü anda -muhtemelen altı yedi yaşlarında iken- ise bir başka sakrament olan tövbeyi, nedamet veya itirafı (Grekçe *metanoia* veya *exomologisis*) almaya kabul edilebilir. Bu sakrament aracılığıyla vaftizden sonra işlenmiş günahlar affedilir ve günahkâr, Kilise ile barışır; bu sebeple tövbe, çoğu

---

[242] "Bilirsin ki İmparatoru evine davet edenler, önce evlerini temizlerler. Aynı şekilde sen de şayet hayatının aydınlanması için Tanrı'yı kendi bedensel evine getirmek istiyorsan, önce oruç tutarak bedenini kutsamalısın" (Gennadius'un *Hundred Chapters*'ından). Hastalık veya gerçek bir zaruret halinde, günah itirafını alan papaz bu komünyon orucundan muafiyet bahşedebilir.

zaman "İkinci Vaftiz" olarak adlandırılır. Rahip sadece günahlardan af değil, fakat aynı zamanda manevi nasihat da verdiği için bu sakrament aynı zamanda, ruhun iyileşmesinde de bir tedavi işlevi görür. Bütün günahlar, sadece Tanrı'ya karşı değil, fakat aynı zamanda komşumuza ve topluma karşı olduğu için, erken dönemde günah itirafı ve nedamet cezası topluma açık bir konuydu. Fakat uzun yüzyıllar içerisinde itiraf (günah çıkartma), Doğu ve Batı Hıristiyanlıklarında, benzer biçimde, yalnız rahip ile tövbekâr arasında gerçekleşen özel bir "görüşme" şeklini almıştır. Rahip, itirafta duyduklarını herhangi bir üçüncü şâhısa sızdırmaktan kesinlikle men edilmiştir.

Ortodoksluk'ta itiraf; itirafı alanla tövbekârın parmaklıklarla birbirinden ayrıldığı kapalı bir itiraf bölmesinde değil, fakat kilisenin herhangi uygun bir kısmında, genellikle de ikonostasisin hemen önünde, açıkta dinlenir. Bazen rahip ve tövbekâr bir paravanın arkasında durabilir veya kilisede itiraflar için ayrılmış özel bir oda olabilir. Batı'da rahip oturur, tövbekâr ise diz çökerken Ortodoks Kilisesi'nde her ikisi de ayakta durur (veya bazen her ikisi de oturur). Tövbekâr yüzünü üzerine haçın ve kurtarıcının (İsa'nın) bir ikonasının veya İnciller kitabının konduğu bir masaya döner; rahip ise masanın bir yanına hafiften ilişir. Bu zahiri düzenleme, yargılayanın rahip değil de Tanrı olduğunu, rahibin itirafta sadece bir şahit ve Tanrı'nın vekili olduğunu açık bir biçimde vurgular. Bu husus Rus uygulamasında, rahibin itiraftan hemen önce tövbekâra söylediği şu ifadelerde de vurgulanır:

> Bak çocuğum, *Mesih burada görünmez bir biçimde durur ve senin itirafını alır.* Bundan dolayı utanma veya korkma; benden hiçbir şey saklama, fakat yapmış olduğun her şeyi tereddüt göstermeksizin bana söyle ve böylece Rabbimiz İsa Mesih'ten bağışı alacaksın. Bak, onun kutsal ikonası önümüzdedir; ben, senin bana söylemen gereken bütün şeyleri onun önüne taşıyıp şahitlik eden *bir şahitten başka birşey değilim.* Fakat şayet benden bir şey saklarsan daha büyük bir günah işlemiş olacaksın. Bu nedenle bir doktora gelip de iyileşmemiş olarak ayrılmamaya dikkat et. s. 282

Bunun arkasından rahip, günahları hususunda tövbekârı dinler, eğer gerekirse sorular sorar ve ona tavsiyede bulunur. Tövbekâr her şeyi itiraf ettikten sonra diz çöker veya kafasını eğer ve rahip atkısını (*epitrachilion*) tövbekârın başının üstüne koyup elini de bu atkının üstüne koyarak af dualarını okur. Grek kitaplarında aklama (affetme) formülasyonu deprekatif (yani üçüncü şahıs olarak, "Tanrı affetsin..."), Slavlara ait kitaplarda ise indikatif (bildirme kipinden)'tir (yani birinci şahıs olarak "Ben affediyorum...") tarzındadır. Grek usulü şöyle devam eder:

> Benim mütevazı şahsıma her ne söylediysen ve ister cehaletten isterse unutmaktan olsun her neyi de söyleyemediysen, her ne olabilecekse Tanrı seni bu dünyada ve gelecek dünyada affetsin.... Daha fazla endişe etme; huzur içinde git.

Slav usulü ise şöyledir:

> Rabbimiz ve Tanrımız Mesih İsa, insanlığa olan sevgisinin keremi ve inayetiyle çocuğum seni (isim) ve bütün günahlarını affetsin. Ve değersiz bir rahip olan ben, onun tarafından bana verilmiş olan kudretle senin bütün günahlarını affediyor ve seni bağışlıyorum.

"Ben" ifadesini kullanarak oluşturulan bu kalıp, esas itibarıyla Latin etkisiyle Moghilalı Peter tarafından Ukrayna'da Ortodoks ayin kitaplarına sokulmuş ve on sekizinci yüzyılda Rus Kilisesi tarafından benimsenmiştir. Birçok Ortodoks, Doğu Hıristiyanlığının geleneksel sakramental uygulamasındaki bu sapmadan hayıflanmaktadır, çünkü rahip başka hiç bir durumda birinci tekil şahısta konuşmaz.

Rahip, şayet uygun olduğunu düşünürse bir kefaret (*epitimion*) uygulatabilir, fakat bu, sakramentin ayrılmaz bir
s. 283 parçası değildir ve çoğu zaman da uygulamaya dâhil edilmez. Birçok Ortodoks'un, düzenli olarak itiraf ve manevi nasihat için gittiği, kendi yerel kilise rahiplerinden olması zorunluluğu bulunmayan, özel birer "manevi babası" vardır.[243] Ortodoksluk'ta,

---

[243] Ortodoks Kilisesi'nde manevi rehberlik yetkisi sadece takdis edilmiş rahibe değil, ancak bazen takdis edilmemiş bir keşiş veya rahibeye de verilmiştir; hatta daha az yaygın olmakla birlikte manastır hayatına mensup olmayan sıradan halktan erkek ve kadınların da "manevi baba" veya "manevi anne" olması

bir insanın hangi sıklıkta itirafta bulunması gerektiğini belirten kesin bir kural yoktur; Ruslar, Greklerin yaptığından daha sık itirafta bulunmaya eğilimlidir. Komünyonların nadir olarak - örneğin yılda dört veya beş defa- uygulandığı yerlerde inanırın her komünyondan önce itirafta bulunması beklenebilir; fakat sık komünyonların yeniden tesis edildiği çevrelerde rahip, her komünyondan önce itirafta bulunulmasını zorunlu görmez.

## RAHİPLİK RÜTBELERİ

Ortodoks Kilisesi'nde, piskopos, papaz ve diyakostan oluşan üç "büyük rütbe" ve diyakos yardımcısı ile okuyucudan oluşan iki "küçük rütbe" vardır (bir zamanlar başka küçük rütbeler de vardı, fakat şimdilerde bu ikisi hariç diğerlerinin tümü büyük oranda kullanılmaz olmuştur). Büyük rütbelere tayin ve takdis, daima ayin eşliğinde gerçekleşir ve daima şahsa özel olarak yapılmalıdır (Bizans riti, Roma ritine benzemeyen bir biçimde bir tek liturjide bir diyakos, bir rahip ve bir piskopostan başkasının atanmasına müsaade etmez). Sadece piskoposların atama yetkisi vardır[244] ve yeni bir piskoposun kutsanması, üç veya en azından iki piskopos tarafından yapılmalıdır; (özel durumlar hariç) hiçbir zaman sadece bir piskoposla atama olmaz. Piskoposluk yapı itibarıyla "kolektif" olduğundan, piskoposluk kutsaması da bir piskoposlar "heyeti" tarafından icra edilir. Bir din adamının tayin ve takdisi piskopos tarafından yapılırken aynı zamanda Tanrı'nın *bütün* halkının rızası da gerekmektedir ve bu nedenle orada bulunan cemaat, ayinin belli bir noktasında atamayı, "*Axios!* (O liyakatlidir!)" diye bağırarak teyit eder.[245] s. 284

mümkündür. Bu gibi hallerde onlar, itirafı dinler, nasihat eder ve Tanrı adına hareket ederek tövbekâra Tanrı'nın affı vaadinde bulunurlar, ancak onların tam kanonik manasıyla sakramental bağışı tevdi ettiği düşünülmez.

244 Zaruret hâllerinde, piskoposun vekili olarak hareket eden bir manastır lideri veya başpapaz bir okuyucuyu atayabilir.

245 Şayet onlar "*Anaxious!*" (O liyakatsizdir, değersizdir) diye bağırırlarsa ne olur? Bu çok açık değildir. Gerçekte son zamanlarda İstanbul veya Yunanistan'da cemaat, birkaç defa muvafakatlarının olmadığını bu suretle ortaya koymuş, ancak bunun herhangi bir etkisi olmamıştır. Fakat bazıları, en azın-

Ortodoks papazları; "beyazlar" veya evli rahipler ve "siyahlar" veya manastır üyeleri şeklinde iki farklı gruba ayrılırlar. Atanacak olanlar atamadan önce hangi gruba katılmak istedikleri konusunda karar vermelidir, çünkü "büyük rütbeye" atanan kişinin hiçbir şekilde evlenemeyeceği konusunda kesin bir kural bulunmaktadır. Evlenmek isteyenlerin, diyakos olarak atanmadan önce bunu gerçekleştirmeleri gerekir. Evlenmeyi arzulamayanların normalde atanmalarından önce keşişliğe başlamaları beklenir; fakat şimdilerde Ortodoks Kilisesi'nde resmi keşişlik yeminini yapmamış olan birtakım bekâr din adamları da bulunmaktadır. Bununla birlikte bu bekâr rahipler bundan sonra fikirlerini değiştirip evlenmeye karar veremez. Evli bir papazın karısı ölürse tekrar evlenemez.

Geçmişte Ortodoks Kilisesi'nin yerel din adamları, neredeyse değişmez bir biçimde evliydiler, ancak günümüzde keşiş-rahiplerin bir yerel kilise sorumluluğuna atanması oldukça yaygındır. Altıncı veya yedinci yüzyıldan itibaren piskoposun bekâr olması gerekli görülmüş, en geç on dördüncü yüzyıldan itibaren de onun manastır yeminin de olması gerekli görülmüştür, bununla birlikte keşişlik yeminini yapması hâlinde dul bir kişi de piskopos olarak atanabilir. Ortodoks Kilisesi'nin birçok bölgesindeki manastır hayatının durumundan dolayı piskoposluk için her zaman uygun bir aday bulmak kolay değildir ve Ortodokslar arasında sayısı artan bir kesim, modern şartlar altında, piskoposluğun keşiş din adamlarıyla sınırlandırılmasının artık arzulanan bir husus olmadığını düşünmektedir. Ancak belki de çözüm, piskoposların keşiş olması gerektiği şeklindeki mevcut kuralı değiştirmek değil, fakat manastır hayatının kendisini canlandırmaktır.

Erken dönem Kilise'de piskoposlar, sıklıkla din adamları ve ruhban sınıfına mensup olmayanlardan oluşan diyosez halkı tarafından birlikte seçilirdi. Günümüz Ortodoksluğunda ise genellikle her bağımsız Kilise'de boş makamlara piskoposları tayin

---

dan teoride, ruhban olmayan halk, rızasının olmadığını ifade ettiği takdirde, atama veya kutsamanın gerçekleşmeyeceğini iddia edebilir.

eden, İdari Sinot'tur; fakat bazı Kiliselerde -örneğin Antakya ve
Kıbrıs'ta- değişiklikler yapılmış bir halk seçim sistemi hâlâ mev-
cuttur. 1917-1918'deki Moskova Konsili, bundan sonra Rus Ki- s. 285
lisesi'nde piskoposların, diyosezdeki din adamları ve halk tara-
fından seçilmesi gerektiği kuralını koydu; bu kural Rusların Paris
grubu ve Amerika'daki OCA tarafından takip edildi, fakat ko-
münizm idaresindeki Sovyetler Birliği'nde böylesi bir seçimin
yapılması bilinen sebeplerden dolayı mümkün değildi. Ancak
şimdi Rusya'da bir kez daha din serbesttir, şimdiye kadar uygu-
lanmamış olsa da, 1917-1918 Moskova kararının uygulanması
elbette mümkündür.

Ortodoks Kilisesi'nde diyakosluk temelde papazlık yolunda yalnızca bir basamak değil, daimi bir görevdir ve bu Kilise'de daha üst mevkiye yükselme beklentisi olmayan birçok diyakos bulunmaktadır. Evharistiya'nın tam olarak icra edilebilmesi için bir diyakosun bulunması gerekmektedir; bu sebeple eğer mümkünse her yerel kilisenin diyakosunun olması gerekmektedir (diyakos elbette tam zamanlı din dışı bir işte çalışabilir); ancak pratikte, bazı bölgelerde diyakoslara çok az rastlanmaktadır. Günümüz Ortodoksluğu'nda diyakosluk vazifesinin yeniden düşünülmesi ve canlandırılması konusunda büyük bir ihtiyaç bulunmaktadır.

Günümüz Ortodoks dünyasının, gündemde bulunan kadınların rahipliğe atanması sorununa yönelik tutumu nedir? Ortodoksluk kadınların büyük rütbelerden birincisine, yani diyakosluğa, atanabileceğini kesin olarak kabul eder. Zira Antik Kilise'de de kadınlar diyakos olarak görev yapmaktaydı. Batı'da bu kadın diyakosların genelde, "takdis edilmiş" (atanmış) din adamından ziyade, "halktan" görevliler olarak kabul edildiği görülmekteyse de Doğu Hıristiyanlığı'nda bunlar, tam manasıyla erkek diyakoslar ile aynı ritlere uygun olarak ve aynı dualar ile takdis edilmişlerdi. Dolayısıyla onları (kadın diyakosları) aynı sakramental düzeye yerleştirmek için sağlam sebepler bulunmaktadır. Onlar vaazda bulunmamış ve kutsal komünyonun idaresinde yardım etmemiş gözükseler de, özellikle yetişkin kadınların vaftizlerinde yardım etmiş ve cemaatin kadın üyeleri ara-

sındaki papazlığa ait işleri yapmışlardı. Kadın diyakosluk rütbesi Ortodoks Kilisesi'nde hiç bir zaman kaldırılmamış, ancak altıncı veya yedinci yüzyıldan itibaren gittikçe artan bir biçimde kullanılmamaya başlanmış ve nihayetinde on birinci yüzyıl civarında da ortadan kaybolmuştur. Günümüzde birçok Ortodoks, acil bir öncelik konusu olarak kadın diyakosluğun canlandırılmasını görmeyi arzulamaktadır.

Eğer kadınlar diyakos olarak tayin edilebiliyorsa, onlar aynı zamanda rahipliğe de tayin edilebilirler mi? Ortodoksların büyük çoğunluğu bunun imkânsız olduğunu düşünmektedir. Onlar ilk olarak Kilise'nin son iki bin yıldır değişmeyen pratiğine başvurmakta ve eğer Mesih kadınların rahip olmasını dilemiş olsay-
s. 286 dı Havarilerine bunu öğretmiş olurdu ve onlar da buna itaat ederdi iddiasını dile getirmektedirler. Kadınların papazlığa atanması konusunun kutsal metin ve gelenek bakımından hiç bir temeli yoktur, bizim de iki bin yıl sonra bu kadar önemli bir konuda değişiklik yapma hakkımız yoktur. Birkaç Ortodoks teolog bazı Roma Katolikleri tarafından geliştirilen "sembolik" veya "simgesel" kanıtları da kullanır; buna göre papaz Evharistiya'da Mesih'i temsil eder ve Mesih erkek olduğu için papaz da aynı şekilde erkek olmalıdır. Ancak diğer Ortodokslar kadın papazlara karşı çıkarken bu "simgesel" kanıtı ikna edici bulmaz ve sadece geleneğe başvurmayı tercih eder.

Buna rağmen, Ortodoksluk içerisinde, problemin bütününün henüz Ortodoks piskoposlar ve müdekkik teologlar tarafından gerekli tetkikler yapılarak incelenmediğini düşünen, küçük ama giderek artan bir azınlık bulunmaktadır. Bu zamana kadar sadece birkaç Ortodoks kesin olarak kadınların derhal rahipliğe atanmaları taraftarı olduklarını söylemiştir. Ancak bu zamana kadar kadın atamalarının lehinde veya aleyhinde ileri sürülen kanıtları son derece yetersiz bulan çok daha büyük bir grup bulunmaktadır. Onlar günümüzde Ortodoksların bir dizi temel konu hakkında düşünüp taşınmaları ile ilgili mecburi bir ihtiyacın mevcut olduğuna inamaktadırlar: papaz nedir? Erken dönem Kilise'de var olan Kilise görevlilerinin zengin çeşitliliğini nasıl tekrar canlandırabiliriz? Bizim, kadın ve erkeğe yönelik kilise

görevleri ile ilgili görüşlerimizin ne kadarı hakiki teolojik prensiplerden ne kadarı ise miras aldığımız kültürel klişelerimizden kaynaklanmaktadır? Manevi olarak kadın ve erkek arasındaki cinsiyet farklılığına ve bütünleyiciliğine ne derece önem vermeliyiz? Burada bizim hemen hemen hiç keşfedemediğimiz bir gizem bulunmaktadır.

Eğer biz Ortodokslar bu gizemi büyük bir cesaret ve hayal gücü ile inceleyecek isek, o zaman bu kesinlikle sadece Ortodoks erkeklerin kendileri tarafından yapılamaz. Kilise hayatımızda Ortodoks kadınlarının sesinin şimdiye kadar olmadık bir biçimde duyulması gerekmektedir. Neyse ki onlar da şimdilerde Ortodoksluk'ta çok daha aktif rol oynamaktadırlar. Örneğin, Yunanistan ve Rusya'daki teoloji okullarındaki kadın öğrenci sayısı hızlı bir şekilde artmaktayken, ABD'de aktif ve gür sesli rahip eşlerinin dernekleri bulunmaktadır. Şüphesiz ki tüm bunlar hoş karşılanmaktadır; çünkü eğer Ortodoksluk yirmi birinci yüzyılda s. 287
yaratıcı bir tanıklık taşıyacaksa, erkeklerin olduğu kadar kadınların da yeteneklerini azami ölçüde kullanmaya ihtiyacı vardır.

## EVLİLİK

Teslisin farklılık içinde birlik gizemi, sadece Kilise doktrinine değil, fakat evlilik doktrinine de uygulanır. İnsanlar teslisin suretinde yaratılmıştır ve onlar, Tanrı tarafından, özel durumlar istisna, yalnız olarak değil, fakat bir aile içerisinde yaşamak için tasarlanmıştır. Ve tıpkı Tanrı'nın, Âdem ve Havva'ya semereli olmaları ve çoğalmalarını emrederek ilk aileyi kutsadığı gibi Kilise de günümüzde, erkek ve kadının birlikteliğini takdis eder. Evlilik sadece bir tabiat hali değil, fakat aynı zamanda bir inayet halidir. Evli yaşam, bir keşişin yaşamından daha az olmayan Kutsal Ruh'tan özel ihsanı veya *karizmayı* gerektiren özel bir iştir ve bu ihsan kutsal evlilik sakramenti içerisinde verilir.

Evlilik ayini, eskiden ayrı olarak yapılan, fakat şimdilerde hemen arka arkaya icra edilen iki bölümden oluşur. Bunlar; başlangıç mahiyetindeki *nişan töreni* ve sakramenti tam olarak gerçekleştiren *Taçlandırma Töreni*'dir. Nişan töreninde başlıca merasim, kutsama ve yüzüklerin karşılıklı takılmasıdır. Bu, iki tara-

fın kendi özgür iradeleri ve rızalarıyla evliliğe iştirak ettiğinin zahiri bir alametidir, çünkü her iki tarafın özgür rızası olmadan Hıristiyan evlilik sakramenti olamaz. Ayinin ikinci kısmı, tamamlama (taçlandırma) töreninde neticelenir. Papaz, damadın ve gelinin başlarına, Greklerde yapraklardan ve çiçeklerden, Ruslarda ise gümüş veya altından yapılan taçlar koyar. Sakramentin zahiri ve görülebilir bu alameti, çiftin yeni bir aile veya evsel kilise kurmaya başlamadan önce Kutsal Ruh'tan aldığı özel inayete delalet eder. Taçlar sevinç taçlarıdır, fakat bunlar aynı zamanda, her hakiki evlilik, iki tarafın da sınırsız bir kendini feda edişini gerektirdiği için birer şehitlik tacıdır. Ayinin sonunda yeni evli çift, aynı şarap kupasından içer ki bu şarap İsa'nın, Galile Kana'daki düğün şenliğinde suyu şaraba dönüştürerek gerçekleştirdiği ilk mucizeyi hatırlatır. Bu ortak kupa onların, bundan
s. 288 sonra birbirleriyle ortak bir hayatı paylaşacakları gerçeğinin bir sembolüdür.

Ortodoks Kilisesi; Rabbimizin Matta, XIX/9'da geçen "bir kimse *zina dışında herhangi bir sebeple* karısını boşar ve başkasıyla evlenirse zina eder" metnindeki ifadeden selahiyet alarak boşanmaya ve yeniden evlenmeye müsaade eder. Mesih, Matta'ya göre evliliğin bozulmazlığıyla ilgili genel kuralına bir istisnayla müsaade ettiği için Ortodoks Kilisesi de istisnalar tanımaya isteklidir. Tabii ki Ortodoksluk prensip olarak evlilik bağını ömür boyu ve bozulmaz olarak telakki eder ve evliliğin bozulmasını insanlığın zayıflığı ve günahı kaynaklı bir trajedi olarak görür. Fakat Kilise, günahı suçlarken de günahkârlara hâlâ yardım etmeyi ve onlara ikinci bir şans tanımayı arzu eder. Bu nedenle Ortodoks Kilisesi, bir evlilik gerçek olmaktan tamamen çıktığında (fiili olarak bittiğinde), hukuki bir hayalin (kurgunun) sürdürülmesi konusunda ısrar etmez. Düşmüş bir dünyada yaşadığımız için, boşanma biz insanlığın bozulmuşluğuna istisnai, ancak kaçınılmaz bir taviz olarak görülmüştür. Yine de Ortodoks Kilisesi bir düşüşten sonra erkek ve kadınların kalkmasına yardım etmekle birlikte ikinci bir beraberliğin hiçbir zaman birincisi gibi olamayacağını bilir ve bundan dolayı ikinci bir evlilik için yapılan ayinde

çeşitli sevinçli törenler terk edilir ve bunların yerini nedamet duaları alır. Ancak bu ikinci evlilik ayini pratikte çok nadir uygulanır.

Ortodoks hukuku ikinci veya hatta üçüncü bir evliliğe bile izin verirken dördüncü bir evliliği kesinlikle yasaklar. Teoride kanunlar sadece zina hallerinde boşanmaya izin verir, fakat uygulamada diğer sebepler için de buna müsaade edilir. Ortodoks teolojisi bakış açısından devletin sivil mahkemelerde verdiği bir boşanma kararı yeterli değildir. Yeniden kilisede evlenmek, ancak bizzat Kilise yetkililerinin, boşanmayı gerçekleştirmiş olması halinde mümkün olmaktadır.

Cinsel birliktelik Tanrı'dan bir hediyedir, ancak bu hediyenin kadın ve erkek arasında, sadece evlilik sakramenti içerisinde kullanılması için verilmiştir. Ortodoks Kilisesi evlilik lütfunun, önceden tahmin edilemez olduğunu düşündüğü için bir çiftin sonradan kesinlikle evlenme niyetleri olsa bile evlilik dışı bir cinsel birlikteliğini onaylamaz. Bir çiftin evlilik öncesi cinsel beraberliğine bile onay vermeyen Kilise'nin aynı cinsiyetten insanların cinsel birlikteliğine onay vermesi bundan da s. 289
öte olmayacak bir şeydir. Fakat bizler, tabii ki eşcinselliğin her şeklinde dini rehberlik hassasiyeti ve engin merhameti en üst düzeyde göstermeye çalışmalıyız. "Günah işleyen bir kardeş rahip tarafından kiliseden kovuldu. Ancak Peder Bessarion ayağa kalktı ve 'Ben de bir günahkârım' diyerek onunla beraber dışarı çıktı."[246]

Gebeliği önleyici şeyler ve doğum kontrolünün diğer şekilleri hakkında Ortodoks Kilisesi'nde farklı görüşler mevcuttur. Geçmişte doğum kontrolü genel olarak katı bir biçimde kınanmıştı, ancak günümüzde sadece Batı'da değil, geleneksel Ortodoks ülkelerinde de daha az katı bir görüş baskın olmaya başlamıştır. Birçok Ortodoks teolog ve ruhani peder evlilik içinde gebeliği önleyici şeylerin sağduyulu kullanımının günah olmadığını düşünmektedir. Onların görüşüne göre, bir çiftin çocuklarının sayısına ve bunların hangi aralıklarla olacağına bu çiftin kendisinin, vicdanlarının rehberliğiyle karar vermesi en iyisidir.

---

[246] *Apophthegmata* (P.G. LXV), Bessarion 7.

Diğer taraftan kürtaj Ortodoks ahlaki öğretide çok açık bir şekilde reddedilmiştir. Bizim insan hayatını yok etme hakkımız yoktur.

## HASTALARIN YAĞLANMASI

Grekçe *euchelaion* "dua yağı" olarak bilinen bu sakrament Aziz Yakup tarafından tarif edilmiştir: O, "Aranızdan biri hasta mıdır? Kilisenin ihtiyarlarını çağırtsın ve Rabb'in adıyla üzerine yağ sürüp onun üzerine dua etsinler. İmanla okunan dua hasta kişiyi kurtaracak ve Rab onu yatağından kaldıracaktır ve işlediği tüm günahlardan bağışlanacaktır" (Yakup, V/14-15). Bu pasajın delalet ettiği gibi bu sakrament, sadece bedensel olarak iyileşme değil, fakat günahların da affedilmesi şeklindeki iki amacı taşımaktadır. Bu iki iyileşme birlikte hareket eder, çünkü insan beden ve ruhtan oluşan bir bütündür, bu nedenle bedensel ve ruhsal hastalıklar arasında keskin ve katı ayrım olamaz. Tabii ki Ortodoksluk, hastaların yağlanmasını mutlak bir biçimde şifa bulmanın takip ettiğine inanmaz; sakramentler büyü değildir. Bazen gerçekten euchelaion hastanın fiziksel iyileşmesine yardımcı
s. 290 olur, fakat başka zamanlarda ölüme hazırlayıcı görevi görür. Sergius Bulgakov şöyle söylemiştir: "Bu sakramentin iki yönü vardır: birisi iyileştirmeye, diğeri ise ölümle hastalıktan kurtulmaya dönüktür."[247]

Yağlama sakramenti Ortodoks Kilisesi'nde hiçbir zaman sadece ölüm için yapılan "Son kez Yağlama" şeklinde değerlendirilmemiş, aksine fiziksel ve zihinsel hastalıktan acı çekenler için her zaman yararlanılabilir olmuştur. Birçok Ortodoks yerel kilise ve manastırında Kutsal Hafta'nın Çarşamba akşamı veya Perşembe sabahında *euchelaionu* icra etmek gelenek haline gelmiştir; bu uygulamada fiziksel olarak hasta olsun ya da olmasın orada bulunan herkes yağlanmaya davet edilir; çünkü bedensel olarak tedaviye ihtiyacımız olmasa da, ruhen hepimiz tedaviye muhtacız. Ortodokslukta Hasta Yağlama sakramenti epeyce ihmal edilmiştir; biz Ortodokslar onu çok daha fazla kullanmalıyız.

---

[247] Sergius Bulgakov, *The Orthodox Church*, s. 135.

# 15

s. 291

# Ortodoks İbadeti - III: Bayramlar, Oruçlar ve Bireysel Dua

Duanın gerçek amacı, Tanrı ile konuşmaya girmektir. O, günün belli saatleriyle sınırlandırılmamıştır. Bir Hıristiyan kendisini şahsen Tanrı'nın huzurunda hissetmek zorundadır. Duanın amacı, tam anlamıyla daima Tanrı ile birlikte olmaktır.

*Peder Georges Florovsky*

## HIRİSTİYAN YILI

Herhangi bir kimse İngiltere Kilisesi'nin umumi ayinlerine katılmak veya gözlemlemek isterse bu durumda (en azından teoride) iki kitap -Kitabı Mukaddes ve Umumi Dua Kitabı (yahut onaylı herhangi bir alternatif ayin kitabı)- yeterli olacaktır. Benzer biçimde Roma Katolik Kilisesi'nde de sadece iki kitaba, Aşayi Rabbani Ayini Kitabı ve Günlük Dua ve Okuma Parçaları Kitabı'na ihtiyaç duyacaktır. Ancak Ortodoks Kilisesi'nde ise ayinlerin karmaşıklığı sebebiyle aynı kişi, yaklaşık on dokuz veya yirmi kadar temel ciltten oluşan küçük bir kütüphaneye ihtiyaç duyacaktır. J. M. Neale Ortodoks Ayin Kitapları için "Vasat bir hesapla bu ciltler, çift sütünla sıkışık olarak basılmış 5000 formayı kapsar"[248] demiştir. Ancak ilk bakışta çok kullanışsız olan bu kitaplar, Ortodoks Kilisesi'nin en büyük hazinelerinden biridir.

Bu yirmi ciltte, enkarnasyonun ve onun Kilise'de gerçekleştirdiklerinin anma ve kutlamaları olan bayramların ve oruçların yıllık seyrini içeren Hıristiyan yılı için düzenlenecek ayinler yer almaktadır. Kilise takvimi 1 Eylül'de başlar. Bütün bayramlar arasında en üstünü bayramların bayramı olan kendi başına bir s. 292
kategoride bulunan Paskalya'dır. Önem itibarıyla bundan sonra

[248] *Hymns of Eastern Church*, üçüncü baskı, (London 1866), s. 52.

genellikle aşağıdaki gibi tarihlendirilen *On iki Büyük Bayram* gelir:

Tanrı'nın Annesi'nin (Meryem'in) Doğumu (8 Eylül)
Şerefli ve Hayat Verici Haçın Yüceltilmesi (veya Kaldırılması) (14 Eylül)
Tanrı'nın Annesi'nin (Meryem'in) Mabet'e Girişi (Bırakılması) (21 Kasım)
Mesih'in Doğumu (25 Aralık)
Mesih'in Şeria Irmağında Vaftizi (Teofani veya Epifani) (6 Ocak)
Rabbimizin Buluşması (Rabbimizin Mabet'te Takdimi, Batı'da "Candlemas") (2 Şubat)
Tanrı'nın Annesi'ne Tebşir (Meryem'e İsa'nın müjdelenmesi) (Batı'da "Hanımefendi Günü") (25 Mart)
Rabbimizin Kudüs'e Girişi (Palm Sunday) (Paskalya'dan bir hafta önce)
Rabbimiz İsa Mesih'in Göğe Yükselmesi (Paskalya'dan 40 gün sonra)
Pentekost (Batı'da Whit Sunday, Doğu'da ise Trinity Sunday olarak bilinir) (Paskalya'dan 50 gün sonra)
Mesih'in Görünüm Değiştirmesi (6 Ağustos)
Tanrı'nın Annesi'nin Uyuması (Ölümü) (15 Ağustos)

Bu On iki Büyük Bayramın üçünün zamanı, Paskalya'nın tarihine bağlıdır ve "zamanı sabit değildir"; geri kalanların ise "zamanı sabittir." Bunların yedisi Rabbimizin, beşi ise Tanrı'nın Annesi'nin bayramlarıdır.[249]

Aynı zamanda önemleri değişen birçok başka bayram veya anma günü de vardır. Bunların en önemli olanları şunlardır:

Mesih'in Sünneti; ayrıca Aziz Basil Günü (1 Ocak)
Üç Büyük Üst Düzey Din Adamı (30 Ocak)
Aziz Vaftizci Yahya'nın Doğumu (24 Haziran)
Aziz Petrus ve Aziz Pavlus Günü (29 Haziran)
Aziz Vaftizci Yahya'nın Kafasının Kesilmesi (29 Ağustos)
s. 293 Tanrı'nın Annesi'nin Koruyucu Perdesi) (1 Ekim)
Mucize Yapan Aziz Nicholas (6 Aralık)

---

[249] Buluşma (2 Şubat) bazen Rab (İsa) ile ilgili bir bayramı olarak addedilir, bu durumda Rabbimiz İsa'nın sekiz, Tanrı'nın Annesi'nin de dört bayramı olur.

Bütün Azizler Günü (Pentekost'tan sonraki ilk Pazar)

Ortodoksluk'ta bayramların yanında oruçlar da vardır. İnsanı, ruh ve beden bütünü olarak telakki eden Ortodoks Kilisesi daima, ruh gibi bedenin de eğitilmesi ve disipline edilmesi gerektiği hususunda ısrar etmiştir. "Oruç ve kendini kontrol birinci meziyet, bütün iyiliklerin anası, kökeni, kaynağı ve temelidir."[250] Yıl boyunca dört ana oruç dönemi vardır. Bunlar:

(1) *Büyük Oruç* (Lent) - Paskalya'dan yedi hafta önce başlar.

(2) *Havarilerin Orucu* - Pentekost'tan sekiz gün sonra Pazartesi günü başlar ve 28 Haziran'da, Aziz Petrus ve Pavlus Bayramı arefesinde sona erer; uzunluk bakımından değişkendir.

(3) *Meryem'in Ölümü Orucu* - Ağustos'un 1'inden 14'üne kadar iki hafta devam eder.

(4) *Noel Orucu* - Kasım'ın 15'inden Aralık'ın 24'üne kadar kırk gün devam eder.

Bu dört ana döneme ilave olarak (Noel ve Epifani arası, Lent'in başlamasından üç hafta önce idrak edilen Ferisi ve Vergi mültezimi Pazarı'nı takip eden hafta, Paskalya haftası ve Pentekost'tan sonraki hafta hariç) yılın bütün Çarşamba ve Cumaları -bazı manastırlarda Pazartesiler de dâhil- oruç günleridir. Yine Haçın Yükseltilmesi, Aziz Vaftizci Yahya'nın Kafasının Kesilmesi ve Epifani arefesi de oruç günleridir.

Ortodoks Kilisesi'nde orucun kuralları, Batılı birçok Hıristiyanı hayrete ve dehşete düşürecek kadar serttir. Örneğin Büyük Lent'in ve Kutsal Hafta'nın birçok gününde sadece et değil, fakat aynı zamanda balık ve (hayvansal yağ, yumurta, tereyağı, süt, peynir) gibi bütün hayvansal ürünlerle birlikte şarap ve yağ da yasaktır. Bununla birlikte uygulamada birçok Ortodoks, özellikle de Batıdakiler, zihindekinden oldukça farklı zahiri şartlar oluşturan modern hayat şartlarında, geleneksel kuralları tam olarak sürdürmenin artık mümkün olamayacağını düşün-

[250] Kallistos ve Ignatios Xanthopoulos, *Philokalia*'da, (Athens 1961), vol. IV, s. 232.

mektedir ve bunun sonucunda bazı ruhsatlar tanınmıştır. Böyle
s. 294 olmasına rağmen yine de Büyük Lent -özellikle de bunun ilk haftası ve Kutsal Hafta- dindar Ortodokslar için hâlâ bir samimi züht ve ciddi fiziksel zorluklar dönemidir. Bütün kolaylaştırmalar ve ruhsatlar dikkate alındığında bile, günümüzde Ortodoks Hıristiyanların -keşişleri gibi din sınıfından olmayan halkıyla- çok katı Dini Tarikatlerdekiler hariç, Batı Hıristiyanlığı'nda paraleli bulunmayan bir katılıkla oruç tuttuğu hakikat olarak kalır.

Yılın farklı anları, özel törenlerle imlenmiştir. Bu çerçevede; (genellikle dışarıda, bir ırmak veya deniz kıyısında icra edilen) Teofani'de suların büyük kutsanması; İsa'nın şekil ve suret değiştirmesinde meyvelerin kutsanması; 14 Eylül'de haçın merasimle yüceltilmesi ve tapınılması; Lent'ten hemen önceki Pazar günü din adamlarıyla halkın birbirinin karşısında diz çöktüğü ve bir diğerinin affını istediği af ayini gerçekleştirilir. Fakat doğal olarak Ortodoks ibadetinde icra edilen en hareketli ve en etkileyici anlar, Kilise'nin gün be gün saat be saat Rabbin Istırabına iştirak ettiği Kutsal Hafta dönemidir. Kutsal Hafta ilk olarak Kutsal Cuma akşamında *Epitaphion* (ölü Mesih figürünün gömülmek için hazırlanması) tören alayında ve sonrasında ise Paskalya gece yarısında dirilişin coşkulu Matinsinde zirveye erişir. Bu gece yarısı ayininde umumi sevinç hissine kapılmamış hiç kimse yoktur. Mesih dünyayı eski bağından ve önceki korkularından kurtarmıştır; dolayısıyla bütün Kilise, onun karanlık ve ölüm karşısındaki zaferini, muzaffer bir biçimde kutlar.

Kilise yılı meselesini sonlandırmadan önce can sıkıcı *takvim* sorunu hakkında da bir şeyler söylenmelidir. Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar bütün Ortodokslar hâlâ, Batı'da takip edilen yeni takvimin, yani Gregoryen Takvimi'nin, şimdilerde on üç gün gerisinde olan eski takvimi, yani Jülyen Takvimi'ni kullanıyordu. 1923'de İstanbul'da Ortodoks Kiliselerin hepsinin değil, ancak bir kısmının katıldığı "Ortodokslar arası bir kongre" toplandı; bu toplantıda bütün pratik amaçlar bakımından Jülyen Takvimi'nde yeni takvimle, yani Gregoryen Takvim ile uyumlu olacak şekilde değişikliklerin yapılmasına karar verildi. Mart 1924'te İstanbul ve Yunanistan'da yeni tarzda değişiklikler baş-

latıldı, ancak bu büyük tartışmalara sebep oldu ve her yerde benimsenmedi. Şu anda değiştirilmiş Jülyen Takvimi İstanbul, İskenderiye, Antakya, Romanya, Bulgaristan, Kıbrıs, Yunanistan s. 295
ve OCA tarafından takip edilmektedir; Ancak Kudüs, Rusya, Sırbistan, Gürcistan ve Polonya ile Kutsal Athos Dağı'ndaki manastırlar eski tarz veya değiştirilmemiş Jülyen Takvimi'ni takip etmeye devam etmektedir. Bu, er geç bir sonuca kavuşturulması ümit edilen zor ve kafa karıştırıcı bir duruma sebep olmaktadır. Hâlihazırda Athos ve Kudüs dışındaki Grekler Noel'i, yeni sistemle, Batı'da olduğu gibi 25 Aralık'ta kutlarken, Ruslar bunu, eski sisteme göre, on üç gün sonra 7 Ocak'ta kutlamaktadır. Yine aynı farklı takvim sistemlerine dayalı olarak Grekler Epifani'yi 6 Ocak'ta, Ruslar ise 19 Ocak'ta kutlar vs. Fakat pratikte Ortodoks Kilisesi'nin tümü Paskalya'yı, değiştirilmiş Jülyen Takvimi'ni göz önünde bulundurmayarak ve eski sisteme göre ekinoksu hesaplayarak aynı anda kutlar. Bu da Ortodoksların Paskalya zamanının, bazen Batı'nın Paslakya kutlamasıyla denk düştüğü, fakat diğer zamanlarda da Batı'nınkinden bir veya beş - nadiren de dört- hafta sonra olduğu anlamına gelmektedir. Finlandiya Kilisesi ve diyasporadaki birkaç yerel kilise ise Paskalya'yı daima Batı'nın tarihiyle kutlamaktadır.

Takvimde reform, özellikle "Eski Takvimciler" veya *Palaioimerologitai* gruplarının resmi Yeni Takvimci Kilise ile bağlarını kopardığı ve ayrı bir organizasyon kurduğu Yunanistan'da canlı bir muhalefeti ortaya çıkarmıştır. Bunlar, 1930 ve 1940'larda Yunan kamu otoriteleri tarafından baskı görmelerine rağmen, kendi manastırları ve piskoposları ile sekiz yüz civarında yerel kilise bölgesinde ve yaklaşık bir milyon mensubu ile bu takvimi tavizsiz biçimde uygulamayı savunmuştur. Ancak bunlar, son zamanlarda birtakım karşıt gruplara bölünmüş ve etkilerininin çoğunu kaybetmişlerdir. Kıbrıs ve Romanya'da da Eski Takvimciler bulunmaktadır. Athos Dağı'nın keşişleri eski takvime bağlı kalırken büyük oranda İstanbul Patrikliği ve resmi Yunan Kilisesi ile birliği (komünyonu) devam ettirmiştir. Eski Takvimciler takvimdeki bu değişimi yirminci yüzyılda Ortodoks teamüllerini yıktığına inandıkları bir dizi yeniliğin ilki olarak

görmektedirler. Onlara göre söz konusu olan şey, on üç günlük teknik bir mesele değil, Ortodoks inancının saflığıdır. Onlar özellikle Ekümenik Patriğin ve diğerlerinin Batı Hıristiyanlığı ile tekrar birleşmeye yönelik girişimlerini reddederler.[251]

s. 296

## BİREYSEL DUA

Umumi liturjik duaların yanı sıra evde, sabah ve akşam ikonaların önünde bütün ailenin beraber yahut her bireyin kendi başına okuduğu günlük bireysel dualar da bulunmaktadır. Bu günlük dualar için özel kılavuz el kitapları bulunmaktadır. Bununla birlikte bunlardaki duaların büyük bir kısmı, doğrudan umumi ibadette kullanılan ayin kitaplarından alınmıştır, bu nedenle de biz sayısız yerel kilise ve manastırlarda kullanılan kelimeleri kullanarak, yalnızken bile hâlâ *Kilise ile* dua etmekteyiz. "Bireysel dua, sadece toplumsal bağlamda mümkündür. Hiç kimse kendi başına bir Hıristiyan değil, fakat sadece bedenin bir azasıdır. Bir Hıristiyan "odada" yalnızlık halinde bile, kurtuluşa ermiş cemaatin, Kilise'nin bir üyesi olarak dua eder. Ve onun ibadete dair uygulamalarını öğrendiği yer Kilise'dir."[252] Doğal olarak kılavuz el kitaplarının sadece genel bir rehber olması hedeflenmiştir ve herkesin kendi ifadeleriyle doğaçlama bir biçimde dua etme özgürlüğü de bulunmaktadır.

Örnek sadedinden iki duayı kılavuz el kitabından alalım, birincisi Moskova Metropoliti Philaret tarafından muhtemelen Batılı bir modele dayalı olarak oluşturulan günün başlangıcı için yazılmış bir duadır:

> Ya Rab gelen günü barış içinde karşılamayı ihsan et. Her şeyde senin kutsal iradene güvenmeme yardım et. Günün her saatinde iradeni bana ifşa et. Etrafımda bulunanların tümüne muamelelerimi mübarek kıl. Gün boyunca bana gelen herşeye gönül huzuruyla ve senin iradenin yaptığı kati kararlılıkla muamele etmeyi öğret. Bü-

[251] Eski Takvimciler için bkz. Kallistos Ware, *Minorities in Greece: Aspect of a Plural Society*, (ed.) Richard Clogg (London 2002), ss. 1-23.

[252] G. Florovsky, *Prayer Private and Corporate* ("Ologos" publications, Saint Louis), s. 3.

> tün fiillerimde ve sözlerimde, düşüncelerime ve duygularıma rehberlik et. Beklenmedik hadiselerde her şeyin senin tarafından gönderildiğini bana unutturma. Bana başkalarını küstürmeden ve utandırmadan metanetle ve bilgelikle davramayı öğret. Bütün getirecekleriyle gelen günün zahmetini taşıma gücü ver. İrademi yönlendir, bana dua etmeyi öğret, bende kendine dua et. Âmin.

Ve şunlar da akşam dualarının kendileriyle sona erdiği genel şefaat ifadelerinden birkaç cümleciktir:

> Ey herkesi seven Rab, bizden nefret eden ve bize yanlış s. 297
> yapanları affet. Bize yardım edenleri ödüllendir. Kardeşlerimize ve arkadaşlarımıza kurtuluşları ve ebedi yaşamları için istediklerinin tümünü ihsan et. Hastaları ziyaret et ve iyileştir. Mahkûmları özgürlüğe kavuştur. Denizdekilere rehberlik et. Seyahat edenlerle birlikte seyahat et.... Kendilerine dua etmemiz için biz hakirlerden dua bekleyenlere büyük merhametine göre merhamet eyle. Ya Rab, ölmüş olan ebeveynlerimizi ve kardeşlerimizi hatırla ve onları senin yüzünün ışığının parladığı yerde huzura erdir....

Batı'da bireysel duanın, Karşı-Reformasyon döneminden beri yaygın olarak kullanılan Ignatiuscu, Sulpiciuscu, Selesiuscu veya başka bazılarınca uygulanan bir "metoda" göre yapılan resmi bir şekli olan "meditasyon" vardır, ancak bu hiçbir zaman Ortodoks maneviyatının bir veçhesi olmamıştır. Ortodokslar kutsal kitabı veya babaları ağır ağır ve düşüne düşüne okumaya teşvik edilir; fakat böylesi bir uygulama tamamen mükemmel olarak telakki edilirken ne bir *duayı (ibadeti)* teşkil ettiği, ne de sistematize edilip bir "metoda" indirgenildiği düşünülür. Her birey kendine en faydalı olarak gördüğü tarzda okumaya teşvik edilir.

Ancak Ortodokslar düzensiz meditasyonu uygulamazken, birçok yüzyıl boyunca Ortodoksluğun yaşamında olağanüstü önemli bir rol oynayan bir başka kişisel dua tipi vardır; bu *Rab İsa Mesih, Tanrı'nın Oğlu, ben günahkâra merhamet et* şeklindeki İsa Duası'dır. Bazen Ortodoksların enkarne olan Mesih'in şahsına yeterince dikkat etmediği söylendiği için, kesinlikle bütün Ortodoks dualarının en klasiği olan bu duanın, esas itibarıyla

Rab İsa'ya hitap eden ve onun üzerinde odaklanan Kristosentrik bir dua olduğu belirtilmeye değerdir. İsa Duası geleneğince yetiştirilenlerin bir an için bile enkarnasyonun merkezi önemini unutmalarına müsaade edilmez.

Birçok Ortodoks bu duayı okumada bir yardımcı olarak yapısı bakımından Batı tesbihinden biraz farklı olan küçük bir tesbih veya dua ipi kullanır; bir Ortodoks tesbihi genellikle yün veya sicimden yapılmıştır, bu nedenle boncuklar dizisinde olduğu gibi ses çıkarmaz.

İsa Duası, fevkalade kullanışlı (çok yönlü) bir duadır. O, yeni başlayanlar için bir duadır, fakat o aynı oranda, tefekkür yaşamının en derin gizemlerine ulaştıran bir duadır. O, herkes tarafından, her yerde ve her zaman kullanılabilir: Kuyrukta bekler-
s. 298 ken, yürürken, otobüs veya trende seyahat ederken; çalışırken, gece uyku tutmadığında, diğer tür dualar üzerinde odaklanmanın mümkün olmadığı özel kaygı anlarında. Fakat tabii ki her Hıristiyan bu duayı bu suretle vakit buldukça kullanabilirken, onu az veya çok devamlı olarak okumak ve onunla ilişkili hale gelmiş fiziki egzersiz yapmak ayrı bir husustur. Ortodoks ruhani yazarları İsa Duası'nı sistematik olarak kullanan kimselerin, mümkünse kendilerini tecrübeli bir direktörün kılavuzluğuna tabi kılmaları ve kendi insiyatifleriyle hiçbir şey yapmamaları gerektiğinde ısrar ederler.

Bazıları için İsa Duası'nın kalbe girdiği bir zaman gelir, böylece artık o dua, bilinçli bir çabayla değil, fakat kendiliğinden okunur; bu kalpten okunma hali o kişi konuşur veya yazarken bile devam eder, kişinin rüyalarında yer alır ve sabahları onu uyandırır. Bu durum Suriyeli Aziz Isaac'ın sözleriyle şöyledir:

> Kutsal Ruh, bir insanda ikamet yerini alırsa (o kişinin içine yerleşirse) o kişi dua etmekten geri kalmaz, çünkü Ruh sürekli onda dua edecektir. Böylece o kişi uyurken de uyanıkken de dua onun ruhundan kopmayacaktır; aksine o yediğinde, içtiğinde, yattığında, herhangi bir işi yaptığında, hatta uykuya daldığında duanın rayihaları onun kalbinde kendiliğinden nefeslenecektir.[253]

---

[253] *Mystic Treatises*, edited by Wensinck, s. 174.

Ortodokslar Tanrı'nın kudretinin İsa'nın adında hazır olduğuna inanır, bu yüzden sakramental inayetle donatılmış Tanrısal adın zikri, Tanrı'nın eyleminin etkili bir işareti olarak hareket eder. "Beşerin kalbinde mevcut olan İsa'nın adı, beşerin kalbine tanrılaşma kudretini nakleder ... İsa'nın adı kalpten parlayarak bütün evreni aydınlatır."[254]

İsa Duası; onu sürekli okuyanlara da sadece ara sıra okuyanlara da benzer şekilde büyük bir rahatlama ve sevinç kaynağı olur. Bu durum *The Way of Pilgrim* adlı eserde şöyle anlatılır:

> İşte bana dünyadaki her şeyden daha kıymetli ve tatlı olan İsa Duası'nı kesintisiz bir biçimde tekrarlamayı şöyle yaparım. Bazen günde 43 veya 44 mil kadar yürürüm s. 299
> ve yürüdüğümü hiç hissetmem bile. Sadece duamı okuduğum gerçeğinin farkındayımdır. Keskin soğuk içime işlediğinde, duamı daha istekli bir biçimde söylemeye başlarım ve kısa zamanda baştan ayağa ısınırım. Açlık beni etkisi altına aldığında İsa'nın adını daha çok sık anarım ve yemek isteğimi unuturum. Hastalığa yakalandığımda ve romatizmalarım sırtıma ve bacaklarıma vurduğunda düşüncelerimi dua üzerinde odaklandırırım ve acıyı hissetmem. Birisi bana zarar verdiğinde sadece "İsa Duası'nın ne kadar tatlı!" olduğunu düşünürüm ve benzer biçimde incinmem, öfkem geçip gider ve hepsini unuturum... Tanrı'ya şükür ki Mektup'ta duyduğum '*Kesintisiz dua edin*' (I. Selaniklilere, V/17) şeklindeki kelimelerin manasını şimdi anlıyorum.[255]

---

[254] S. Bulgakov, *The Orthodoks Church*, ss. 170-171.
[255] *The Way of a Pilgrim*, çev. R. M. French, ss. 17-18.

s. 300

# 16
# Ortodoks Kilisesi ve Hıristiyanların Yeniden Birleşmesi

Manevi hayatlarının zirvelerindeki azizler, bizi ayıran ve Kiev Metropoliti Platon'un muhteşem ifadesine göre göğe kadar yükselmeyen duvarların ötesine geçemediler mi?

*Metropolitan Evlogy*

Birlik zaten verilmiş ve bizim elde etmemiz gereken birşeydir.

*Peder Sergius Bulgakov*

En üstün ve en ümit verici "evrensel erdem" sabırdır.

*Peder Georges Florovsky*

## "TEK, KUTSAL, EVRENSEL KİLİSE" İFADESİYLE KASTIMIZ NEDİR?

Ortodoks Kilisesi tam bir alçak gönüllülükle kendisinin kredonun zikrettiği "tek, kutsal, evrensel ve apostolik Kilise" olduğuna inanır; bu, diğer Hıristiyanlarla ilişkilerinde Ortodokslara rehberlik eden temel kanaattir. Hıristiyanlar arasında bölünmeler vardır, fakat Kilise'nin kendisi bölünmemiştir, hiç bir zaman da bölünmeyecektir.

Ortodoks tarafın bu dışlayıcı iddiası, Ortodokslar ile diğer Hıristiyanlar arasındaki herhangi bir "ekümenik diyaloğu" ve Ortodoksların yeniden birleşme için herhangi bir yapıcı çalışmasını imkânsız kılar gibi gözükebilir. Ancak yine de böyle bir so-
s. 301 nuç çıkarmak yanlış olacaktır; çünkü tam tersine son bir yüzyıldan fazla zamandır çok sayıda umut verici ve verimli temaslar olmuştur. Bunun önünde hala muazzam engeller bulunmakla birlikte, uzlaşmaya yönelik ciddi bir gelişme de olmuştur.

Ortodokslar tek doğru Kilise'yi oluşturduklarını iddia ediyorlarsa, o zaman kendi mezheplerine mensup olmayan Hıristiyanların statüleri hususunda ne düşünürler? Buna farklı Ortodokslar farklı şekillerde cevap verir, çünkü neredeyse bütün Ortodokslar Kilise ile ilgili temel öğretilerinde hemfikir olmakla birlikte, bu öğretiyi takip eden pratik sonuçlar konusunda tamamen hemfikir değildirler. Evvela diğer Hıristiyanlarla yakın kişisel ilişkileri bulunan Ortodoksların da çoğunu içeren oldukça ılımlı bir grup vardır. Bu grup, Ortodoksluğun Kilise olduğunu (Ortodoksluk eşittir Kilise ifadesini), söylemenin doğruluğunu savunurken bundan, Ortodoks olmayanların muhtemelen Kilise'ye mensup olmadığı neticesini çıkarmanın yanlış olduğunu savunur. Pek çok kimse görünürde öyle olmasa bile Kilise'nin mensubu olabilir; zahiri bir ayrılığa rağmen, görünmez bağlar var olabilir. Tanrı'nın Ruh'u nereyi seçerse orada eser ve Irenaeus'un dediği gibi Ruh neredeyse, Kilise oradadır. Kilise'nin nerede olduğunu biliriz, fakat nerede olmadığı konusunda emin olamayız. Bu, Khomiakov'un üzerinde durduğu gibi Ortodoks olmayan Hıristiyanlar hakkında hüküm vermekten kaçınmamız gerektiği anlamına gelmektedir.

> Dünyevi ve görünür Kilise, Rabb'in, bütün mahlûkatın nihai yargısı zamanında gözükmesini tayin ettiği Kilise'nin bütün doluluğunda ve tamlığında olmadığı için, sadece kendi sınırları içerisinde hareket eder ve bilir... O insanlığın geri kalan kısmı hakkında hüküm vermez ve sadece Hırstiyan olduğu halde dışarıda kalmış olanlara, yani kendisini dışarıda tutmuş, kendisine bağlı olmayanlara bakar. Kilise, ister kendisine tamamen yabancı olsun *isterse Tanrı'nın, kendisine (Kilise'ye) göstermek istemediği bağlarla Kilise ile bütünleşmiş olsun,* insanlığın kalan kısmını ise büyük günün yargısına bırakır.[256]

Sadece bir Kilise vardır, fakat bu tek Kilise ile irtibatlı olmanın pek çok yolu ve ondan ayrılmanın da pek çok yolu vardır. Ortodoks olmayanların bir kısmı Ortodoksluğa gerçekten çok

[256] Alexei Stepanovich Khomiakov, *The Church is One*, bölüm 2 (italikler metnin aslında yoktur).

yakındır, diğerleri daha az böyledir; bazıları Ortodoks Kilisesi'ne
s. 302 karşı dostçadır, diğerleri ise ilgisiz veya düşmandır. Tanrı'nın inayetiyle Ortodoks Kilisesi tam hakikate sahiptir (onun üyeleri bu şekilde inanmak durumundadır), fakat ortodoksluğun (doğru inanışın) gerçek bir mertebesine epeyce veya daha küçük oranda sahip olan başka Hıristiyan mezhepler de vardır. Bütün bu gerçekleri de hesaba katmak gerekir; dolayısıyla kimse kolay bir şekilde Ortodoks olmayanların tümünün Kilise'nin dışında olduğunu söyleyip konuyu kapatamaz; kimse diğer Hıristiyanlara inanmayanlarla aynı seviyedeymiş gibi muamele edemez.

Yukarıdaki yaklaşım, daha ılımlı grubun görüşüdür. Fakat Ortodoks Kilisesi'nde mademki Ortodoksluk Kilise'dir, yani Ortodoksluk ile Kilise aynı şeydir, o halde Ortodoks olmayan hiç kimse, Kilise'nin de bir üyesi olamaz, görüşünü benimseyen çok katı bir grup da vardır. Bundan dolayı Rusya dışındaki Rus Kilisesi'nin ilk lideri ve modern Rus teologlarının en seçkinlerinden biri olan Metropolit Antony Khrapovitsky *Catechism*'inde (soru cevaplı ilmihal kitabında) şöyle yazmıştır:

> SORU: Kilise içersinde veya Kiliseler arasında herhangi bir ayrılığın meydana gelebileceğini kabul etmek mümkün müdür?
> CEVAP: Asla. Sapkınlar ve ayrılıkçılar zaman zaman tek, bölünmez Kilise'den uzak düştüler ve onlar böyle yaparak *Kilise'nin üyeleri olmayı sona erdirdiler*, fakat Mesih'in vaadine uygun olarak Kilise'nin kendisi hiçbir zaman birliğini kaybetmez.[257]

Tabii ki (diye ekler bu daha katı grup) Ortodoks olmayan pek çoklarının arasında ilahi inayet pekâlâ faal olabilir ve şayet onlar Tanrı'ya olan sevgilerinde samimi iseler, o zaman Tanrı'nın onlara merhamet edeceği hususunda emin olabiliriz; fakat onlar bu mevcut halleriyle Kilise'nin üyeleri olarak adlandırılamazlar. Bu katı ekolle çok sık karşılaşmayan, Hıristiyan birliği için çalışanlar, bu tür katı görüşlerin, mükemmel kutsiyete ve sevgi dolu şefkate sahip pek çok Ortodoks tarafından benimsendiğini de unutmamalıdır.

---

[257] İtalikler metnin aslında yoktur.

Ortodokslar, Kiliselerinin gerçek Kilise olduğuna inandıklarından dolayı, sadece bir nihai arzuya sahip olabilir; bu da bütün Hıristiyanların Ortodoksluk'ta birleşmesidir. Bununla birlikte Ortodoksların, diğer Hıristiyanların belirli bir güç ve idare merkezine boyun eğmelerini istedikleri düşünülmemelidir. Sergius Bulgakov'un ifadeleriyle, "Ortodoksluk herhangi bir şahsın veya grubun itaatini istemez; o her birinin anlamasını sağlamak ister."[258] Ortodoks Kilisesi, ayrılmış cemaatlerin, özerkliklerini s. 303
kaybetmeksizin Ortodoksluk'ta bütünleşebileceği anlamına gelen ademi merkeziyetçi yapıdaki bir kardeş Kiliseler ailesidir. Ortodoksluk tekdüzeliği değil, birlik içinde çeşitliliği, içine alıp eritmeyi değil, özgürlük içinde uyumu arzulamaktadır. Ortodoksluk'ta pek çok farklı kültürel biçim için, pek çok farklı ibadet tarzı için ve hatta zahiri yapılanmanın pek çok farklı türü için yer vardır.

Bununla birlikte çeşitliliğe müsaade edilmeyen bir alan da vardır. Ortodoksluk inanca dair meselelerde birlik hususunda ısrarcıdır. *Hıristiyanlar arasında yeniden birleşme olmadan önce, öncelikle inançta tam bir hemfikirlik olmalıdır.* Bu, Ortodoksların tüm ekümenik ilişkilerinde temel bir prensiptir. Önemli olan örgütsel birlik değil, inançtaki birliktir; dolayısıyla dogmadan ödün verme pahasına örgütsel birliği sağlamak, bir fındığın içini atıp kabuğunu muhafaza etmeye benzer. Ortodokslar, az bir konuda anlaşmayı sağlayan ve başka her şeyi kişisel görüşe bırakan, "asgari" bir yeniden birleşme plânında rol almaya istekli değildir. Birlik için sadece bir tek ilke olabilir, bu da birleşecek taraflardaki inancın *tamlığıdır.* Ancak bununla birlikte daha önce ısrarla üzerinde durduğumuz gibi, Gelenek ve gelenekler, esas inanç ile teolojik görüşler arasında hayati bir ayrım bulunmaktadır. Biz fikirlerde ve geleneklerde değil, inançta birliği arzulamaktayız.

Bu temel prensip -inançta birlik olmaksızın yeniden birleşmenin olmaması- önemli bir doğal sonuca götürür: *inançta birlik sağlanıncaya kadar, sakramentlerde birlik beraberlik olamaz.* Ortodoksların çoğu Rabb'in Masasındaki beraberliğin

[258] Sergius Bulgakov, *The Orthodox Church*, s. 214.

(komünyonun) inançta birliği sağlamanın vesilesi olarak kullanılamayacağına, fakat bunun hâlihazırda elde edilmiş bir birliğin sonucu ve tacı olarak alınması gerektiğine inanır. Ortodoksluk, ayrılmış Hıristiyan grupları arasındaki "*ortak* komünyon" ile ilgili telakkiyi reddeder ve kısaltılmış tam komünyonun olmadığı sakramental arkadaşlığı kabul etmez. Kiliseler birbirleriyle beraberlik içinde olur ya da olmaz, ancak orta bir noktada buluşma mantığıyla bir uzlaşma olmaz. Çoğu kez Anglikanların ve Eski Katolik Kiliseleri'nin*, Ortodokslar ile "birlik (komünyon) içinde" olduğu söylenir, fakat gerçekte durum, bu değildir. Diğer
s. 304 Hıristiyanlar -Anglikanlar ve Eski Katolik Kiliseler, Roma Katolikleri ve Protestanlar- ile komünyon paylaşımında bulunamayışımızdan duyduğumuz derin üzüntüye rağmen biz Ortodokslar sakramental kardeşliğin mümkün olmasından önce ciddi doktrinel pürüzlerin giderilmesi gerektiğine inanırız.

Ortodoksların, farklı mezhep mensuplarının komünyona ortak iştirak konusundaki temel görüşü böyledir, ancak durum uygulamada farklı şekillerde değerlendirilir. Ortodoksluk bu hassas konu hakkında tamamiyle yekpare değildir. Kiliselerinin sakramentleri paylaşmadaki resmi tutumunun çok katı olduğunu düşünen küçük ama önemli bir Ortodoks azınlık bulunmaktadır. Onlar Hıristiyan birliğine yönelik mevcut gelişmeler ile birlikte, son otuz yılda Roma Katolikliğinde ve Anglikanlık'ta olduğu gibi, çok daha istekli bir politikanın benimsenmesi gerektiğine inanmaktadırlar. Ortodoksların çoğu bu oldukça liberal tutum ile aynı fikirde olmamak ile birlikte "ekümenik" sebeplerle değil, ancak şahsi ve pastoral sebepler ile genel yasaklarda nadiren istisnalara müsaade edebilmektedirler. Fiiliyatta tüm Ortodokslar "ekonomik" olarak adlandırılan ortak komünyon iştirakine izin verir.[259] Bu sayede, Ortodoks olmayan Hıristiyanların kendi Kili-

---

* Birinci Vatikan Konsili'nden sonra Roma Katolik Kilisesi'nden ayrılan ve bölünmemiş Kilise'nin gelenek ve doktrinlerini devam ettirdiklerini savunan genel olarak Hollanda, Almanya, Polonya, Avusturya ve İsviçre'de bulunan gruptur (ç).

259 Ortodoks Kilise hukukunda "ekonomi" terimi; bazı bireylerin kurtuluşuna yardım etmek için Kilise kurallarından ayrılışı ifade etmektedir.

seleri'nin hizmet ortamından kopmaları durumunda -özel bir izinle- bir Ortodoks papazdan komünyon almasına izin verilebilir. Peki, bu durumun tersi de doğru olur mu? Yakınlarında kendi yerel kilisesi bulunmayan yalıtılmış durumdaki Ortodokslar -ki bu, Batı'da sık sık olan bir durumdur- komünyon için Ortodoks olmayanlara başvurabilir mi? Ortodoks yetkililerin çoğu buna "hayır, bu imkânsızdır" cevabını verir. Ancak aslında bu husus, bazı durumlarda üstü kapalı bir biçimde (dillendirilmeden) veya hatta bir Ortodoks piskoposun açık desteği ile gerçekleşir. Aynı zamanda bu hususta mezhepler arası evlilik sorunu da bulunmaktadır; böylesi durumlarda Ortodoks olan kişinin farklı mezhepten olan eşini sunağın önünde ayırmak, özellikle insani açıdan incitici bir durumdur; aynı şekilde bu gibi durumlarda da, kesinlikle sistemli olmasa da, mezhepsel sınırlamaların ötesinde ortak komünyon iştirakine izin verilmektedir. Bununla birlikte Ortodoksların büyük çoğunluğu, özel durumlardaki esnekliğe rağmen, temel prensibin hala geçerli olduğunda ısrar etmektedirler; buna göre inançta birlik, sakramentlerdeki beraberlikten önce gelmelidir.

## ORTODOKSLARIN DİĞER MEZHEPLERLE İLİŞKİLERİ: FIRSATLAR VE PROBLEMLER s. 305

*Kadıköy Karşıtı Kiliseler.* Ortodokslar yeniden bileşmeyi düşündüklerinde, öncelikle Batı'ya değil, fakat doğudaki komşularına, Oriental Ortodokslara bakarlar. Kıptiler ve diğer Kadıköy karşıtı Kiliseler bize tarihi deneyim, doktrin ve maneviyat bakımından Batı'daki herhangi bir Hıristiyan mezhebinden daha yakın durmaktadır. Ortodoks Kilisesi'nin katılmış olduğu diyalogların tümünde en verimli olanlar ve çok yakın zaman içerisinde pratik sonuçları olması muhtemel görüşmeler Kadıköy Karşıtları ile sağlandı.

1964'de Danimarka Aarhus'ta ve 1967'de İngiltere Bristol'da her iki tarafın önde gelen teologlarının katıldığı resmi olmayan şûralar toplanmıştır; ayrıca 1970'te Cenevre ve 1971'de Addis Ababa'da da görüşmeler yapılmıştır. Sonuçlar beklenilenden daha olumlu olmuştur. Tarihi olarak bölünmeye sebep olan

esas sorunda -Mesih'in şahsı doktrininde- gerçekte bir anlaşmazlık olmadığı açıklığa kavuşmuştur. Aarhus'ta ayrılığın sadece ifade biçimi düzeyinde olduğu belirtilmiştir. Delegeler şu sonuca varmıştır: "Biz birbirimizde Kilise'nin tek doğru imanının farkına vardık... Kristolojik dogmanın özünde birbirimiz ile tam bir fikir birliği içinde olduğumuzu keşfettik." Bristol Şûrası'nın ifadesiyle, "bazılarımız iki tabiatın, iki irade ve iki enerjinin hipostatik olarak tek Rab İsa Mesih'te birleştiğini kabul etmektedir. Bazılarımız ise aynı Mesih'te birleşmiş tek ilahi-beşeri tabiatın, iradenin ve enerjinin olduğunu tasdik etmektedir. Ancak her iki taraf da karışmanın, değişmenin, bölünmenin ve ayrılmanın olmadığı bir birlikten bahsetmektedir.[260] Bu dört belirteç bizim ortak geleneğimize aittir. Her iki taraf da Tanrılığın ve beşeriyetin tüm tabii hususiyetleri ve özellikleri ile birlikte tek Mesih'te faal kalıcılığını kabul eder."

1964-1971 arasındaki resmi olmayan bu dört görüşmeyi, s. 306 iki Kilise ailesini temsil eden resmi bir ortak komisyonun toplantısı takip etti. Bu komisyon 1985'te Cenevre'de, 1989'da Mısır'daki Amba Bishoy Manastırı'nda ve 1990'da tekrar Cenevre'de toplandı. Resmi olmayan şûralarda varılan mutabakatlar tekrar onaylandı ve her iki tarafın geçmişte diğerine karşı çıkardığı aforoz ve kınamaların iptal edilmesi teklif edildi. Ancak hâlâ bazı sıkıntılar mevcuttu, çünkü her iki tarafta da diyalog konusunda olumlu düşünmeyen kesimler vardı; örneğin Yunanistan'da, Oryantal Ortodoksları "Monofizit Heretikler" olarak görmeye devam edenler, aynı şekilde Kadıköy Karşıtları arasında da Kadıköy Konsili'ni ve Leo'nun Risalesini "Nestoryuscu" olarak görmeye devam edenler bulunmaktaydı. Ancak hem Ortodoksların hem de Kadıköy Karşıtları'nın resmi görüşleri 1989'daki toplantıda açık bir şekilde belirtildi: "Uzun süredir birbirleriyle birliktelikten uzak olan Ortodoks Kilisesi'nin iki ailesi olarak şimdi, ortak kredomuzu ikrar ettiğimiz ilk yüzyıllardaki bölünmemiş apostolik Kilise'nin imanı temelinde *bu birlikteliği yeniden onarması* için Tanrı'ya yalvarıyor ve O'na güveni-

---

[260] Bristol şûrası burada, 451 Kadıköy Konsili'nin dilini kullanmaktadır. Bkz. ss. 37-39.

yoruz." Bu sakramental birlikteliğin tam restorasyonu yakında tamamlanmış bir gerçek olsun!

*Doğu Kilisesi.* Kadıköy Karşıtları ile böylesi ümitvar gelişmeler olduğuna göre, Ortodokslar ile Doğu Kilisesi (Asuriler) arasında da eski ayrılıkların benzer iyileştirmeleri olamaz mıydı? Ayrılık doktrinel sebeplerden ziyade tarihi sebeplerden idi, doğrudan teolojik ihtilaflardan çok karşılıklı iletişim eksikliği sebebiyleydi (bununla birlikte elbette ki Efes Konsili (431) problemi ve *Theotokos* unvanı problemi mevcuttur).[261] Peki, artık bir uzlaşma zamanı gelmedi mi? Problem şudur ki, Asuriler 1915-1918 dönemindeki katliamlarda Türkler tarafından büyük acılara maruz bırakıldıkları için şimdi sayıca çok azdırlar. Yurt dışına dağılmış olan yahut -hala anavatanları olan İran ve Irak'ta bulunanlar ise- birçok kısıtlama altında bulundukları için bu topluluğun teolojik sözcü eksikleri bulunmaktadır. Aslında 1898'de Urumiyeli Mar Yonan ve cemaatinin büyük kısmı Rus Kilisesi ile birleştiğinde Doğu Kilisesi ile Ortodokslar arasında kısmen birlik sağlanmıştı.[262] Bu birleşmede Asuriler, *Theotokos* ifadesini s. 307
kabul etmekte herhangi bir zorluk yaşamamış gözükmektedir. Şüphesiz ki 1898'de politik faktörler önemli bir rol oynamıştır; fakat bir yüzyıl sonra, şimdi seküler baskılardan azade yeni bir birleşme hareketi olamaz mı?

*Roma Katolik Kilisesi.* Batılı Hıristiyanlar arasında Ortodoksluğun son yüzyıl içerisinde en samimi ilişkiler içerisinde bulunduğu grup Anglikanlardır, fakat bizim diğerlerinden çok daha fazla ortak yönümüzün bulunduğu grup ise Roma Katolikleridir.

---

[261] Bkz. ss. 37-39, 41-42.

[262] Bu konu için şu etkileyici kitaba bkz. J. F. Coakey, *The Church of the East and the Church of England: A History of the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission* (Oxford 1992) özellikle ss. 218-233. 1960'ta New York yakınlarında bulunan Spring Valley'deki Rus kadınlar manastırını ziyaretimde 1898 birleşmesine tanık olan ve aynı şekilde Mar Yonan adını taşıyan biri ile tanışma zevkini tattım. Aslında evli bir papazken, karısı öldükten sonra piskopos olmuştu. Rahibelere onun yaşını sorduğumda "kendisi 102 yaşında olduğunu söylemekte, ancak çocukları onun bundan çok daha büyük olması gerektiğini söylemekteler" cevabını aldım.

Elbette Ortodoksluk ile Roma arasında açıklığa kavuşturulması gereken doktrinel ve kanonik meseleler bulunmaktadır; hepsinden önce de *filioque* ve Papalığın iddiaları bulunmaktadır. Bazı Ortodokslar buna araf ve Meryem'in asli günahtan beri olarak doğduğu söylemini de ekleyebilir. Roma Katolikleri ise Ortodoksların boşanmaya yönelik uygulamasını ve Tanrı'nın özü ile fiilleri arasındaki Palamascı ayrımın doğruluğundan şüphe etmektedirler. İki Kilise arasında bunlardan daha az belirgin, ancak muhtemelen eşit oranda önemli olan teolojik zihniyet ve metot farkları da bulunmaktadır. Bu bağlamda Ortodokslar Latin skolastik teolojisinin, yasal kavramları çok fazla kullandığını ve rasyonel kategoriler ile Aristocu mantığa fazlasıyla dayandıklarını düşünürken, Latinler de sıklıkla Ortodoksluğun daha mistik olan yaklaşımının oldukça muğlak ve tam tanımlanamamış olduğunu düşünmüşlerdir. Doktrinel ve teolojik metotlardaki farklılıkların yanı sıra kesinlikle görmezlikten gelinmemesi gereken psikolojik engeller de mevcuttur. Yirminci yüzyıl boyunca Ortodoks ve Katoliklerin birbirleriyle Polonya, Çekoslovakya, Hırvatistan ve Ukrayna'da karşı karşıya geldikleri ve birbirlerinin eliyle şiddete, hatta ölüme maruz kaldıkları henüz hayatta olan birçok kişinin hafızasındadır; hâlâ da bazı yerlerde şiddetli anlaşmazlıklar devam etmektedir.

Ancak yine de tüm bunlar gözardı edildiğinde iki tarafın paylaştığı çok geniş bir ortak zeminin bulunduğu gerçekliğini
s. 308 korur. Her ikimiz de üçlü Tanrı'ya, enkarne olmuş Tanrı olarak Mesih İsa'ya inanırız; ikimiz de Evharistiya'yı Kurtarıcı'nın gerçek bedeni ve kanı olarak kabul ederiz; Tanrı'nın Annesi'ne ve azizlere ortak bir adanmışlığımız bulunmaktadır ve her ikimiz de ölen imanlılar için dua ederiz. Ortodokslar Roma Katoliklerinden sulh yanlısı girişimlerde bulunan, Ukrayna Lviv şehri Grek Katolik Metropoliti Andrei Sheptytsky (1865-1944) ve 1925'te Amay-sur-Meuse'de "Birlik Manastırı'nı" kuran (bu manastır sonradan Chevetogne'a taşınmıştır) Dom Lambert Beauduin (1873-1960) gibi öncülere minnettarlığını bildirmektedir. Bu manastır, üyelerinin hem Latin hem Bizans ritine göre ibadet eden "iki ritli" bir cemaattir. Birçok Ortodoks ziyaretçi ve arka-

daşa sahip olan bu manastır *Irênikon* adında bir dergi yayımlamaktadır. Aynı zamanda Ortodoks teolojisi Henri de Lubac, Jean Danièlou ve Hans Urs von Balthasar gibi bilim adamlarının çalışmaları vasıtasıyla Roma Katolik Kilisesi bünyesindeki patristik çalışmaların canlanmasından sınırsız biçimde istifade etmiştir.

İkinci Vatikan Konsili'nde (1962-1965) Roma Katolik Kilisesi'nde meydan gelen değişiklikler Ortodoksluk ve Roma arasında resmi düzeyde kademeli bir *yakınlaşmanın* oluşmasını mümkün hale getirdi. Ocak 1964'te Papa VI. Paul ile Patrik Athenagoras Kudüs'te tarihi bir toplantı gerçekleştirdi. Bu, 1438-1439 Floransa Konsili'nden bu yana bir papa ile bir Ekümenik Patriğin yüz yüze görüştüğü ilk etkinlikti. 7 Aralık 1965'te, 1054'teki aforozlar eşzamanlı törenlerle Roma'da Vatikan Konsili, İstanbul'da ise Kutsal Sinot tarafından resmi olarak iptal edildi. Bu sadece sembolik bir jestti, çünkü bu olay kendiliğinden iki taraf arasındaki birliği tekrar inşa etmedi. Ancak karşılıklı güveni tazelemesi açısından bu sembolik jestlerin değeri küçümsenmemelidir.

Ortodoksluk ile Roma arasındaki teolojik diyalog için oluşturulan Ortak Uluslararası Komisyonun açılış toplantısı 1980'de, Batnaz (Patmos) ve Rodos adlı Yunan adalarında düzenlendi ve Komisyon 1982-1988 yılları arasında Kilise, Sakramentler ve Apostolik silsile konuları hakkında hemfikir olunmuş üç önemli metin yayınladı. Bu üç metin, *filioque* ve Papalığın liderlik iddiaları ile doğrudan ilgilenmeksizin, bu iki tartışmalı konu hakkında müstakbel tartışmalar için sağlam bir temel oluşturmuştur. Maalesef 1980'lerin sonlarında Komisyon Ukrayna'daki Ortodokslar ile Doğu Katolikleri arasında artan gerilimden dolayı güçlüklerle karşılaşmıştır. Neyse ki, 2006 yılında diyalog yeniden başlatıldı s. 309
ve Kiliselerin, öncelik (üstünlük) ve kolektiflik meselesi hakkında bir başka ortak karar 2007 yılında Ravenna'da teyit edildi. Papalığın önceliği ile ilgili görüşmeler ise devam etmektedir.

Ortodoksluk ile Roma arasındaki kritik mesele papanın Kilise içindeki görevi ile ilgili anlayıştır. Biz Ortodokslar 1870'de I. Vatikan Konsili'nde ilan edilen papanın yanılmazlığı ve en üst

evrensel idari yetki tanımlarını kabul edemeyiz. Bu tanımlar II. Vatikan Konsili tarafından kesin bir şekilde tekrar onaylandı, ancak II. Vatikan Konsili aynı zamanda piskoposların eşitliğinde ısrar ederek Papalığın iddialarını yeni bir boyuta taşıdı. Ortodoksluk Roma'nın, Kilise'nin ilk yüzyıllarında doğru imana olan sarsılmaz şahitliği ile mümtaz olduğunu onaylamaktadır; ancak biz öğretme görevinde papanın, piskopos meslektaşlarına bahşedilmeyen özel bir karizma veya ihsana sahip olduğunu kabul etmeyiz. Biz onu birinci, ancak sadece eşitler arasında birinci olarak kabul ederiz. O büyük kardeştir, ancak en üstün olan yönetici değildir. Biz papanın, Kilise'nin ilk on yüzyılında, Doğu Hıristiyanlığı üzerinde doğrudan ve dolaysız bir idari yetkiye sahip olduğunu düşünmüyoruz, dolayısıyla bugün de ona bu kudreti vermeyi imkânsız bulmaktayız.

Tüm bunlar Roma Katoliklerine olumsuz ve faydasız gelebilir. Dolayısıyla, Ortodoksluğun neyi *kabul etmeyeceğini* konuşmaktansa, Ortodoksluğun bakış açısına göre papanın önceliğinin mahiyeti nedir diye pozitif bir biçimde soralım. Muhakkak ki biz Ortodokslar, yeniden birleşmiş bir Hıristiyanlık içinde papayı sadece onursal büyük olarak değil, tamamen kapsayıcı apostolik sorumluluk sahibi olarak telakki etmeye hazır olmalıyız. Biz onu sadece Hıristiyan dünyasından gelecek sorunlara dair başvuruları kabul etmekle değil, aynı zamada Hıristiyanlar arasında herhangi bir yerde çıkan kriz ve anlaşmazlıkları gidermek için girişimlerde bulunması için de yetkilendirmeyi kabul etmeliyiz. Böylesi durumlarda papanın yalnız değil, ancak her zaman piskopos kardeşleriyle sıkı bir işbirliği içerisinde hareket edeceğini tasavvur etmekteyiz. Onun hizmetini yetki ifade eden terimlerden çok, dini rehberliğiyle hayata geçirmesini görmeyi ummaktayız. O, zorlamaktan çok teşvik etmeli, baskı yapmaktan (emretmekten) çok danışmalıdır.

1024'te İstanbul Patriği Eustathius Papa XIX. John'a Roma'nın önceliği (üstünlüğü) ile Ekümenik Patrikliğinkini ayıran
s. 310 şu çözümü teklif etmiştir: "İstanbul Kilisesi kendi bölgesinde evrensel sayılsın ve böyle adlandırılsın, Roma ise bütün dünya-

da."[263] Ortodoks -Roma Katolik ortak komisyonu, müstakbel görüşmelerdeki müzakereler için bunu temel alamaz mı?

*Eski Katolikler.* Eski Katolik Kilisesi'nin kökenleri on sekizinci yüzyılın erken dönemlerine kadar geriye gitse de, mevcut yapısını, ancak 1870'ler ve 1880'lerde, I. Vatikan Konsili'nin Papalık konusundaki kararlarının kabul edilemez olduğunu düşünen kayda değer sayıda Roma Katoliği'nin katılması ile aldığı düşünülmektedir. Eski Katolikler Papalığın sonraki eklemeleri olmaksızın eski bölünmemiş Kilise'nin inancını talep ettikleri için, doğal olarak doğudaki Hıristiyanlara da sempati ile bakmıştır. 1874 ve 1875'te Bonn'da, Ortodokslar ve Eski Katolikler arasında (Anglikanların da katıldığı) önemli konferanslar düzenlemiştir. Bu konferanslar ve 1931'de Bonn'da Ortodoks ile Eski Katolikler arasında düzenlenen bir başka konferansta, iki taraf, görüşleri bakımından kendilerini birbirlerine oldukça yakın bulmuştur. İki Kilise'yi uluslararası düzeyde temsil eden ortak teoloji komisyonu 1975-1987 yılları arasında düzenlenen toplantılarda, teslis, Kristoloji, Kilise doktrini ve sakramentler konularında detaylı ve kapsamlı bir uzlaşmaya varmıştır. Buna rağmen, görünür bir birlik inşa etmek için henüz somut adımlar atılmamıştır. Ortodoksların bakış açısına göre, bu somut adımı zorlaştırıcı unsur 1931 yılından beri Eski Katolikler ile Anglikanlar arasında var olan tam birlikteliktir (komünyondur). Bu yüzden Eski Katolik - Ortodoks birliği ayrı bir biçimde tesis edilemez; ancak eğer Ortodok Kilisesi Anglikanizm ile de bir mutabakata varırsa Eski Katolikler ile olan uzlaşması tamamlanabilir.

*Anglikan Mezhebi.* 1981'den itibaren uluslararası bir Ortodoks-Lutheran diyalogu ve 1988'den itibaren de Ortodoks - Reformist diyalogu bulunmaktadır; 1992 yılında ise Ortodoks - Metodist diyalogu için hazırlıklar başlamıştır. Ancak Ortodokslar için Anglikanlar ile uzun süredir devam eden ilişkiler çok daha önemlidir. On yedinci yüzyılın başlarından itibaren, Kraliçe I. Elizabeth'in idaresi altında düzenlenen Reformasyon anlaşması- s. 311

---

[263] Raoul Glaber, *Historiarum libri quinque iv,* I (*Patrologia Latina* CXLII, 671A).

nın geçici bir düzenlemeden başka birşeyi temsil etmediğini düşünen ve Eski Katolikler gibi genel konsillere, Babalara ve bölünmemiş Kilise'nin geleneğine müracaat eden Anglikanlar her zaman olmuştur. Bu bağlamda, "Hıristiyanlığın başlangıçta nasıl olduğunu araştır; asıl kaynağına git, eskiye bak" diyen piskopos John Pearson'u (1613-1686) yahut "ben Doğu ve Batı diye ayrılmadan önceki bütün Kilise tarafından ikrar olunan kutsal, evrensel ve apostolik iman ile öleceğim" ifadesini sarfeden Non-Juror Piskopos Thomas Ken'in (1637-1711) ifadeleri örnek gösterilebilir. Bu eskiye başvuru birçok Anglikan'ın Ortodoksluğa ve aynı şekilde birçok Ortodoks'un da Anglikanizm'e ilgi ve sempati ile bakmasına sebep oldu. William Palmer (1811-1879),[264] J. M. Neale (1818-1866) ve W. J. Birkbeck (1859-1916) gibi Anglikanlar tarafından yapılan öncü çalışmaların bir neticesi olarak, On dokuzuncu yüzyılın sonlarında sağlam bir Anglo-Ortodoks dayanışma tesis edilmiştir.

Özellikle Neale'nin girişimleriyle, 1863'te Britanya'da Doğu Kilisesi Cemiyeti kuruldu. Şimdilerde Anglikan ve Doğulu Kiliseler Cemiyeti olarak bilinen bu kuruluş *Eastern Churches News Letter* isimli bir dergi yayımlamakta ve Anglikanlar ile Doğu Hıristiyanları arasındaki ilişkileri hac ve toplantılar vasıtasıyla geliştirmektedir. Daha yeni bir cemiyet olan St Alban ve St Sergius Kardeşliği 1928 yılında Hıristiyan Öğrenci Hareketi'nin yan kuruluşu olarak kurulmuş ve aynı amaçları takip etmektedir. Bu cemiyet oldukça önemli olan *Sobornost* adlı dergiyi yayımlamaktadır. Geçmişte Bulgakov, Lossky ve Florovsky gibi önde gelen Ortodoks teologlar ile Anglikan kesiminden de, eleştirici olmakla birlikte Ortodoksluğun sağlam bir hayranı olan Başpiskopos Michael Ramsey (1904-1988) gibi şahıslar bu grubun yıllık konferanslarına katılmıştır ve bu kurum yakın bireysel arkadaşlıkların oluşturulması vasıtasıyla Hıristiyan birliğinin geliştirildiği bir forum olmaya devam etmektedir.[265]

---

264 1855'te Roma Katolik Kilisesi'ne katılmıştır.

265 Bkz. Nicolas ve Militza Zernov, *The Fellowship of St Alban and St Sergius: A Historical Memoir* (Oxford 1979).

Anglikan ve Ortodoks Kiliseleri arasında 1930 ve 1931'de Londra'da, 1935'te ise Bükreş'te önemli resmi konferanslar düzenlenmiştir. Bu sonuncusu dikkat çekici bir biçimde birçok yönden Anglikan - Ortodoks *yakınlaşmasının* üst noktasını temsil etmektedir. Toplantının sonunda delegeler şunu ifade ettiler: s. 312
"Ortodoks ve Anglikan mezhepleri arasında, tam dogmatik anlaşmanın onaylanabileceği sağlam bir zemin hazırlanmıştır."[266] Geçmişe bakıldığında bu sözler aşırı iyimser olarak gözükmektedir, 1956'da ise İngiltere ile -1930'lardaki toplantılarda temsil edilmeyen- Rus Kilisesi arasında Moskova'da düzenlenen toplantı belirgin bir ölçüde daha ihtiyatlıydı.[267]

İki Dünya Savaşı arası dönemde Ortodokslar Anglikan usulü rahip atama meselesine hatırı sayılır biçimde dikkat etmişlerdir. 1896 yılında Papa XIII. Leo'nun *Apostolicae Curae* genelgesi ile Anglikan rahip atamasını kınamasından sonra, birçok Anglikan, Ortodoks Kilisesi'ni Anglikan rahiplik ve piskoposluklarının geçerliliğini tanımaya ikna ederek bu durumu dengelemeyi ümit etmiştir. 1922'de Ekümenik Patrik IV. Meletios (Metaxakis) Anglikan usulü rahip atamanın "Ortodoks bakış açısına göre gerekli olan bütün hususuları içermesi sebebiyle, Roma, Eski Katolik ve Ermeni Kilisesi ile aynı meşruiyete sahip olduğunu" belirten bir bildiri yayımlamıştır.[268] Pozitif ifadeler benzer terimler ile Kudüs (1923), Kıbrıs (1923), İskenderiye (1930) ve Romanya (1936) Kiliseleri tarafından da yayımlanmıştır. Buna rağmen bu Kiliselerden hiçbiri yayımladıkları bu kabul etme deklerasyonlarına aslında pratik bir etki kazandırıp eyleme dönüştürmemiştir. Bu nedenle de Ortodoksluğa geçen bir Anglikan, eğer Ortodoks papazı olarak görev yapmaya çağrılırsa daima tekrar papazlık atamasına tabi tutulurken Ortodoksluğa geçen Roma Katolik rahibi için genellikle böyle bir yeniden atama merasimi yapılmamaktadır.

---

266 *Orthodox Statements on Anglican Orders*, ed. by E.R. Hardy, (London/Oxford 1946), s. 35.

267 Bkz. *Anglo-Russian Theological Conference: Moscow, July 1956,* (ed.) H. M. Waddams, (London 1958).

268 *Orthodox Statements on Anglican Orders,* s. 2.

II. Dünya Savaşından bu yana başka hiçbir Ortodoks Kilisesi Anglikan usulü rahip ataması hakkında olumlu bir bildiride bulunmamıştır. Hatta 1948'de Moskova Patrikliği "Ortodoks Kilisesi Anglikanların genelde sakramentlerle ilgili, özelde ise Kutsal Atama sakramentiyle ilgili öğretisinin doğruluğunu onaylamayı kabul edemez, dolayısıyla Anglikan rahiplik atamalarının meşruiyetini kabullenemez" şeklindeki ifadesiyle olumsuz bir sonuca ulaşmıştır. Ancak gelecek için bir ümit devam etmiştir.
s. 313 Buna göre, Anglikan Kilisesi Ortodoks Kilisesi'nin tam anlamıyla doğru inanış olarak kabul edebileceği bir iman beyanını resmi olarak onaylar ise işte o zaman bu mesele gündeme gelebilir ve tanıma belki mümkün olabilir.[269]

Moskova Patrikliği'nin, bu bildirisinde geçerli rahip atama sorununu ayrıca ele almayı reddedip, meseleyi Anglikan Kilisesi'nin *imanının bütünü* bağlamına yerleştirmekte ısrar etmesi önemlidir. Ortodoksluk açısından rahip atamasının geçerliliği sadece (havarisel silsilenin zahiren mevcudiyeti; doğru şekil, durum ve niyet) gibi bazı teknik şartların tamamlanmasına bağlı değildir. Ortodokslar aynı zamanda şu soruları sorar: Söz konusu Hıristiyan grubun sakramentler ile ilgili genel öğretileri nedir? Havarisel silsile ve rahipliğin deruni manasıyla ilgili neye inanır? Evharistik mevcudiyet ve kurbanı nasıl anlar? Yalnızca bu sorular cevaplandığı takdirde rahip atamasının geçerliliği veya geçersizliği hakkında bir karar verilebilir. Rahip atamalarının meşruiyeti problemini ilişkili hususlardan ayırmak çıkmaza girmektir. Bunu fark eden Anglikan ve Ortodokslar 1950'lerden bu yana rahip atamalarının meşruiyeti problemini büyük oranda bir kenara bırakmış ve doktrinel inancın, daha önemli ve asıl konuları üzerine yoğunlaşmışlardır.

Bütün Ortodoks Kiliselerini ve Anglikan mezhebinin bütününü kapsayan resmi bir teolojik diyalog 1973'te başlatıldı. Birtakım Anglikan Kiliselerinde kadın papazların atanması sebebiyle 1977-1978 müzakerelerinde yaşanan krize rağmen, diyalog

---

269 *Major Portions of the Proceedings of the Conference of Heads and Representatives of Autocephalous Orthodox Churches... 8-18 Temmuz 1948,* (ed.) Paul B. Anderson, (Paris 1952), s. 239.

hâlâ devam etmektedir. Moskova'da (1976), Dublin'de (1984), Kıbrıs'ta (2006) anlaşmaya varılmış üç beyanname yayımlanmıştır. Bunlar; kutsal metin ve gelenek, Kilise, piskoposluk ve öncelik, konsiller, azizlerle komünyon ve ikonalar gibi konularda takdire şayan bölümler içermektedir. Maalesef bu üç beyanname, her iki tarafın da Kilise topluluklarının geneli tarafından çok az bilinir olarak kalmıştır. Uluslararası komisyonlar tarafından varılan uzlaşıların Anglikan ve Ortodoks inanırlar tarafından kabul edilmesi gerekmektedir, ancak çok önemli olan bu "kabul etme" süreci yavaş ilerlemektedir.

Ortodoks bakış açısına göre Anglikan mezhebi ile daha ya- s. 314
kın ilişkilerin önündeki esas engel Anglikanizmin kapsamlılığı, Anglikan doktrinlerinin muğlâklığı ve bu doktrinlerin müsaade ettiği çok geniş yorum çeşitliliğidir. İmanı neredeyse bir Ortodoksun imanından ayırt edilemeyecek Anglikanlar bulunmaktadır; ancak Anglikan mezhebi içerisinde Hıristiyanlığın doktrinel ve ahlaki öğretilerinin temel unsurlarını açıkça reddeden aşırı liberal kanatlar da bulunmaktadır. Anglikan - Ortodoks ilişkilerini aynı anda hem çok ümit verici hem de çok zor kılan, Anglikanizm içerisindeki bu şaşırtıcı çeşitliliktir.

Bazı Anglikanların Ortodoks inancına olan yakınlığı kayda değer şu iki risalede belirgindir; Derwas Chitty tarafından yazılan *Orthodoxy and the Conversion of England* (*Ortodoksluk ve İngiltere'nin ihtidası*)[270] ve H. A. Hodges tarafından yazılan *Anglicanism and Orthodoxy* (*Anglikanizm ve Ortodoksluk*). Her iki yazar da St Alban ve St Sergius Kardeşliği'nin aktif ve etkili üyelerindendir. Profesör Hodges, "Ekümeniklik sorununun, Batı'yı Ortodoks Babaların şahitlik ettiği ve Ortodoks Kilisesi'nin daimi koruyucusu olduğu gerçek ve asıl yapısıyla Hıristiyan inancı olan Ortodoksluğa... sağlam bir zihne ve sağlıklı bir yaşama geri döndürme meselesi olarak görülebileceğini"[271] ifade etmiştir. Ancak bu iki yazar Anglikanizm'i ne kadar temsil etmektedir? Ortodoks Kilisesi, yeniden birleşme arzusu ne kadar

---

270 İlk olarak 1947'de yayımlandı; yeni baskısı: Edward Every (The Anglo-Orthodox Society: Colchester 1990).

271 *Anglicanism and Orthodoxy*, (London 1955), ss. 46-47.

derin olursa olsun, Anglikanlar kendi inançları hakkında daha net hâle gelmeden Anglikan mezhebiyle daha yakın ilişkilere giremez. General Alexander Kireev'in (1832-1910) sözleri yüz yıl önce olduğu kadar bu gün de doğrudur: "Biz Doğulular büyük Anglikan Kilisesi ile bir anlaşmaya erişmeyi samimiyetle arzuluyoruz; fakat bu mutlu netice... Anglikan Kilisesi homojen hâle gelmeden ve onun farklı kurucu parçaları birbiriyle özdeş hâle gelmeden elde edilemez."[272]

s. 315 *Dünya Kiliseler Konseyi.* Ortodoks Hıristiyanlar her Evharistiya töreninin başlangıcında "bütün dünya için barış... ve herkesin birliği için" dua ederler. Bir başka Ortodoks duası "Ey Mesih, sen havarilerini sevgi bağı ile birleştirdin, senin inanan hizmetkârların olan bizleri de aynı bağ ile kendine bağla; bize tüm samimiyetimizle senin emirlerini yerine getirmeyi ve birbirimizi sevmeyi bahşet..." şeklindedir. Birliğe ve karşılıklı sevgiye olan bu bağlılık birçok Ortodoks'un Dünya Kiliseler Konseyi'ne (WCC) diğer adıyla Ekümenik Hareket'e aktif olarak katılımda bulunmalarına sebep olmuştur. Ancak Ortodoksluğun ekümenizm hakkındaki tutumu çelişkili bir tutum taşımaktadır. Günümüzde neredeyse bütün Ortodoks Kiliseleri WCC'nin tam üyesi olmasına rağmen, her yerel Kilise içerisinde bu tür bir üyeliğin Ortodoksluğun Mesih'in tek gerçek Kilisesi olduğu iddiasını tehlikeye attığını düşünen bazı kişiler bulunmaktadır. Önemsenecek kadar büyük olan bu azınlığın görüşüne göre, Ortodokslar için Dünya Kiliseler Konseyi'nden tamamen çekilmek veya en azından sadece gözlemci olarak katılmak en iyisidir.

Ekümenik Patriklik yirminci yüzyılın başlangıcından itibaren Hıristiyan uzlaşmasına özel bir ilgi göstermiştir. Patrik III. Joachim 1902'de makama geldiğinde tüm otosefal Ortodoks Kiliselere özellikle diğer Hıristiyan gruplarıyla ilişki konusunda ne düşündüklerini sorduğu bir genel mektup göndermiştir. Ekümenik Patriklik bunu, Ocak 1920'de "nerede olurlarsa olsunlar Mesih'in bütün Kiliselerine" hitap eden, ayrılmış Hıristi-

---

[272] *Le Général Alexandre Kiréeff et l'ancien-catholicisme,* (ed.) Olga Novikoff, (Berne 1911), s. 224.

yan grupları arasında daha yakın işbirliğini teşvik eden ve yenilerde kurulmuş Milletler Birliği'ne paralel olarak "Kiliseler Birliği" tavsiyesinde bulunan cesur ve hakikat dolu bir mektupla devam ettirdi. Bu mektupta bulunan fikirlerin çoğu WCC'deki sonraki gelişmeleri öngördü. İstanbul başka birtakım Ortodoks Kiliseleri ile birlikte 1927'deki Lozan ve 1937'deki Edinburgh İman ve Rahip Atama Konferansları'nda temsil edildi. Ekümenik Patriklik aynı zamanda WCC'nin 1948'de Amsterdam'daki ilk toplantısına iştirak etmiş ve bu tarihten itibaren WCC'nin çalışmalarının daimi olarak destekçisi olmuştur.

Aynı yıl (1948'de) düzenlenen Moskova Konferansı'nda WCC'ye karşı çok farklı bir tutum sergilenmiş ve delegeler açık açık şunu ifade etmiştir: "Ekümenik Hareketin amaçları, 'Dünya Kiliseler Konseyi'nin' oluşumunda belirtildiği gibi... Ortodoks s. 316
Kilisesi tarafından anlaşıldığı biçimde Hıristiyanlığın idealleri ile veya Mesih'in Kilisesi'nin amaçları ile uyuşmamaktadır."[273] Bu yüzden WCC'ye tüm katılımlar kınanmıştır. Bu durumun teolojik sebepleri var olsa da, doruk noktasında olan "Soğuk Savaş" gibi o zamanların uluslararası gerilimleri de göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak 1961'de Moskova Patrikliği WCC'ye üye olmak için başvuruda bulundu ve kabul edildi; bu katılım Komünist dünyadaki diğer Ortodoks Kiliselerin de aynı şekilde üye olmalarının önünü açtı. Bu tarihten itibaren Ortodoksların WCC toplantılarına olan katılımları daha dolu ve daha temsil edici olmuştur.

Ancak Ortodokslar WCC'ye katılımlarına rağmen, üyeliklerini sıklıkla problemli bulmuşlardır. İlk toplantıların birkaçında ana tasarıları imzalanamaz bulmuş ve ayrı beyannameler ibraz etmişlerdir; özellikle 1954'te Evanston'da Ortodoks delegeler tarafından düzenlenen deklerasyon önemlidir. 1961'den beri Ortodokslar ayrı beyanatlarda bulunmayı sonlandırdılar, ancak bazıları önceki uygulamaya dönmeyi arzulamaktadır. Ortodokslar düzenli olarak kendilerini Protestan çoğunluğun oy üstünlüğüne maruz kalmış bulmaktadırlar. Bu sebeple doktrinel sorunlara sa-

[273] Anderson, *Major Portions of the Proceedings*, s. 240.

dece oy çokluğu ile karar verilemeyeceğinde ısrar etmek zorunda kalmışlardır. Onlar aynı zamanda WCC toplantılarının birçoğunun ibadet ve maneviyata olan eksik ilgilerini esefle karşılamaktadırlar. Ortodoks konuşmacılar WCC'nin son yıllardaki gereksiz "yataycılık" olarak gördükleri, ciddi teolojik meseleler pahasına sosyal ve ekonomik meselelere yönelik aşırı vurgusuna itiraz etmektedirler. Onlar düzenli olarak WCC'nin esas gayesinin, *doktrinel anlaşma* temelinde *Hıristiyan birliğini yeniden tesis etmek* için Kilise grupları arasındaki toplanma yeri olduğunu hatırlatmaya çabalamaktadır.

Ortodokslar açısından WCC'nin, temeli ile ilgili resmi tanımında "Dünya Kiliseler Konseyi'nin Rab İsa Mesih'in Tanrı ve Kurtarıcı olduğunu ikrar eden ve bu sebeple tek Tanrı'nın, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un ihtişamına yönelik çağrıyı hep birlikte yerine getirmeye çalışan Kiliseler cemiyeti olduğunu" onaylaması hayati derecede önemlidir. Eğer Mesih'in tanrılığına ve
s. 317 Tanrı'nın üçlü doğasına dair bu açık ifade herhangi bir şekilde eksiltilseydi, bu husus Ortodoksların tam üye olarak devam etmesini zorlaştıracaktı.

Ortodoksluk tarafında özel öneme sahip bir başka esasa dair döküman 1950 yılında WCC'nin merkez komitesi tarafından benimsenen Toronto beyannamesidir; bu beyanname şu ifadeleri dikkatli bir biçimde kaydetmiştir: "Dünya Kiliseler Konseyi üyeliği, Kilise birliğinin doğası hakkındaki belirli bir doktrinin kabulü anlamına gelmez... WCC'ye üyelik, her Kilise'nin diğer üye Kiliseleri, kelimenin gerçek ve tam anlamıyla Kiliseler olarak telakki etmek zorunda olduğu anlamına gelmez." Bu ifadeler Ortodoksların, Ortodoksluğun yalnız başına imana bütünüyle sadık kalan tek hakiki Kilise olduğuna dair kendi inançlarını reddetmeden WCC'ye üye olmalarını mümkün kıldı. WCC üyeliğine karşı olan Ortodokslar Ekümenik Hareket'e dâhil olmanın, tüm Hıristiyan ikrarlarının eşit düzeyde olduğunu düşünen "ekümenizmin toplu sapkınlığına" düşmek olduğunu savunmaktadırlar. Ancak WCC'ye üye olmanın böyle birşey anlamına gelmediği Toronto Beyannamesi ışığında açık bir şekilde ortadadır. Aslında Ortodoks temsilciler WCC toplantılarında defa-

larca -genellikle diğer katılımcılara bıkkınlık verecek derecede- Ortodoksluğun tek ve biricik gerçek Kilise olduğu iddiası hususunda ısrarcı olmuşlardır.

Ortodoksların WCC'ye katılımı Ekümenik Hareket için çok önemli bir faktördür; çünkü Dünya Kiliseler Konseyi'nin sadece Protestan birliği ittifakından başka birşey değilmiş gibi görünmesini engelleyen şey Ortodoksların -ve daha düşük düzeyde Eski Katolikler ile Anglikanların- oradaki mevcudiyetidir. Ancak aynı şekilde Ekümenik Hareket de Ortodoksluk için önemlidir; çünkü bu hareket, çeşitli Ortodoks Kiliseleri'nin göreceli soyutlanmışlıklarından çıkmalarına zorlayıcı katkı yaptı ve bunların birbirleriyle görüşmelerini ve Ortodoks olmayan Hıristiyanlar ile faal temaslar içerisine girmelerini sağladı. Biz Ortodokslar sadece kendi inandığımız şeye tanıklık etmek için değil, aynı zamanda başkalarının söyleyeceklerini dinlemek için buradayız (bu konsildeyiz).

## BİRBİRİNDEN BİRŞEYLER ÖĞRENME

Ortodoksların diğer Hıristiyanlara yönelik tutumunu vasıflamaya çalışan Khomiakov, mektuplarının birinde bir mesel kullanır. Bir üstat, öğretisini üç şakirtine bırakarak ayrılır. Bun- s. 318
lardan en büyüğü, üstadının kendisine öğrettiğini, hiçbir şeyi değiştirmeden sadakatle tekrarlar. Diğer ikisinden biri, öğretiye ilavelerde bulunur, diğeri de ondan birşeyler eksiltir. Üstat döndüğünde, hiçbirine kızgın olmaksızın iki gence şöyle der: "Büyük kardeşinize teşekkür edin; o olmasaydı size teslim ettiğim hakikati koruyamazdınız." Sonra da büyüğe şöyle der: "Küçük kardeşlerine teşekkür et; onlar olmasaydı sana emanet ettiğim hakikati anlamayazdın."

Ortodokslar bütün tevazularıyla kendilerini büyük kardeşin konumunda görürler. Onlar Tanrı'nın inayetiyle gerçek inancı "ne herhangi bir şeyi ilave ederek ne de herhangi bir şeyi çıkararak" bozulmamış biçimde korumaya muktedir olduklarına inanırlar. Onlar kadim Kilise ile Havarilerin ve Babaların geleneği ile canlı bir devamlılık iddiasındadır ve onlar, bölünmüş ve şaşkına dönmüş bir Hıristiyanlık'ta bu devam eden, değişmemiş

olmasına rağmen her zaman genç, canlı ve yeni olan geleneğin tanıkları olmanın kendi görevleri olduğuna inanırlar. Günümüzde Batı'da hem Katolik tarafında hem de Protestan tarafında kendilerini "on altıncı yüzyılın kristalleşmelerinden ve fosilleşmelerinden" kurtarmaya çalışan ve "Reform ve Orta Çağ'ın ötesine geçmeyi" arzulayan pek çok kimse vardır. Aynı zamanda kutsal kitabın tüm temel öğretilerinden şüphe eden aşırı liberallere karşı hareket eden ve katı fundamentalizmden kaçınarak sağlam doktrinel bakış açısı sağlamaya çalışan birçok Batılı Hıristiyan da bulunmaktadır. Ortodoksların yardım edebilecekleri nokta, tam olarak burasıdır. Ortodoksluk, Batılı Hıristiyanların son sekiz yüzyıldır içinde hareket ettiği fikirler halkasının dışında durur; o Skolastik devreye, Reformasyon ve Karşı Reformasyona maruz kalmamıştır, aksine o hâlâ, şimdilerde Batı'da birçok kişinin yeniden elde etmeyi arzuladığı Babaların eski geleneğinde yaşamaktadır. Öyleyse bu, Ortodoksluğun evrensel rolüdür: Latin Batı'nın, Orta Çağların ve Reformasyonun kabul edilmiş formüllerini sorgulamak. Aynı zamanda kendisini kutsal metnin zahiri sözleri ile değil, ancak kutsal metnin Kilise tarafından yüzyıllar boyunca yaşanması ve tecrübe edilmesiyle temellendiren Ortodoksluk, katı literalcilik ve aşırı liberallerin yarı-agnostikliği arasında bir orta yol da sunabilir.

Hal böyle olunca şayet biz Ortodokslar bu rolü tam anla-
s. 319 mıyla uygulayacaksak kendi geleneğimizi geçmişte anladığımızdan daha iyi anlamalıyız; üstelik bu defa bunu yapmamızda bize yardımcı olabilecek olan da, Batı'dır. Biz Ortodokslar küçük kardeşlerimize teşekkür etmeliyiz, çünkü biz, Batı Hıristiyanlarıyla temas sayesinde Ortodoksluğun yeni bir vizyonunu elde etmeye muktedir oluyoruz.

İki taraf daha yeni birbirini tanımaya başlıyor ve her iki tarafın da öğreneceği çok şey vardır. Nasıl ki geçmişte Doğu'nun ve Batı'nın ayrılması, her iki taraf için de büyük bir trajediyi ve karşılıklı yoksullaşmanın keder verici sebebini ortaya koyduysa aynı şekilde günümüzde de Doğu ile Batı arasındaki ilişkinin yenilenmesi, her iki kesim için de hâlihazırda karşılıklı bir zenginleşmenin kaynağını sağlamaktadır. Batı, eleştirel standartla-

rıyla, Kitabı Mukaddes'e ve Kilise Babalarına ait bilimiyle, Ortodoksların kutsal metinlerin tarihi geri planını yeni şekillerde anlamalarını ve Babaları, daha da doğru bir biçimde ve ayırdına vararak okumalarını mümkün kılabilir. Bunun karşılığında Ortodokslar da onları, Babalara yaşayan bir gerçeklik olarak bakma hususunda destekleyerek Batılı Hıristiyanlara geleneğin iç anlamının yenilenmiş bir bilincini sağlayabilir. (*Philokalia*'nın Romanya baskısı, Batılı eleştiri standartlarıyla geleneksel Ortodoks ruhaniyatının ne kadar faydalı biçimde mezc olabileceğini gösterir.) Ortodoks Hıristiyanlar daha sık komünyonu yeniden uygulamaya sokmak için çabalıyorken, Batılı kardeşlerinin örneği onlara bir cesaret unsuru olarak etki eder; buna mukabil pek çok Batılı Hıristiyan da kendi dua ve ibadetlerinin, Ortodoks ikona sanatı, İsa Duası ve Bizans Liturjisi gibi şeylerle tanışması sayesinde kıyas kabul etmez biçimde derinleştiğini gördü. Son yüzyıldan fazla bir zamandır Rusya'da ve diğer bölgelerde zulüm görmüş olan Ortodoks Kilisesi Batı'ya şehitliğin temel önemini hatırlatıcı olarak hizmet etmiş ve yaratıcı ıstırabın değerine canlı bir kanıt oluşturmuştur. Mademki eskiden Komünist olan ülkelerde bulunan Ortodoks Kiliseleri şimdi kendilerini çoğulcu bir durumda bulmuşlardır -ve mademki Yunanistan Kilisesi giderek artan sekülerizm ile yüzleşmek durumundadır- şüphesiz ki Batılı tecrübeler Ortodokslara sanayileşmiş toplum içerisinde Constantine sonrasını anımsatan Hıristiyan yaşamı ile ilgili problemlerin üstesinden gelmesinde yardım edecektir.

Birbirimiz ile konuşmaya devam ederek herşeyi kazanabiliriz.

# İLERİ OKUMALAR


## Genel Eserler

Donald Fairbairn, *Eastern Orthodoxy Through Western Eyes,* (Louisville/ London 2002).

*Encyclopedia of Greece and the Hellenic Tradition,* 2 vols., (ed. by) Graham Spake, (London/Chicago 2000).

John Antony McGuckin, *The Orthodox Church. An Introduction to its History, Doctrine and Spiritual Culture,* (Malden/Oxford 2008).

*The Blackwell Companion to Eastern Christianity,* (ed. by) Ken Perry and others, (Malden/Oxford 2007).

*The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology,* (ed. by) Mary Cunningham and Elizabeth Theokritoff, (Cambridge 2008).

*The Cambridge History of Christianity,* vol. 5: *Eastern Christianity,* (ed. by) Michael Angold, (Cambridge 2006).

*The Encyclopaedia of Eastern Orthodox Christianity,* 2 vols., (ed. by) Fr. McGuckin, (Malden 2011).

*The Orthodox Christian World,* (ed. by) Augustine Casiday, (London/New York 2012).

## Bizans ile İlgili Eserler

Andrew Louth, *Denys the Areopagite,* (London 1989).

Andrew Louth, *Greek East and Latin West A.D. 681–1071,* (Crestwood 2007).

Andrew Louth, *Maximus the Confessor,* (London 1996).

Andrew Louth, *St John Damascene,* (Oxford 2002).

Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys,* (Oxford 1981).

Aristeides Papadakis and John Meyendorff, *The Christian East and the Rise of Papacy: The Church 1071–1453 A.D.,* (Crestwood 1994).

Basil Krivocheine, *In the Light of Christ: St Symeon the New Theologian,* (Crestwood 1987).

Demetrios J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare,* (new ed., New Rochelle 1991).

Georges Florovsky, *The Collected Works,* vol.7: *The Eastern Fathers of the Fourth Century,* (Vaduz/ Belmont 1987).

Georges Florovsky, *The Collected Works*, vol. 8: *The Byzantine Fathers of the Fifth Century,* (Vaduz/ Belmont 1987).
Georges Florovsky, *The Collected Works*, vol. 9: *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Centuries,* (Vaduz/ Belmont 1987).
Gregory Palamas: *The Triads,* (ed. by) John Meyendorff, tr. Nicholas Gendle, (The Classics of Western Spirituality: New York 1983).
Hilarion Alfeyev, *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition,* (Oxford 2000).
Hilarion Alfeyev, *The Spiritual World of Isaac the Syrian,* (Cistercian Studies 175: Kalamazoo 2000).
J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire,* (Oxford 1986).
John Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas,* (London 1964).
John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes,* (New York 1974).
John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought,* (Crestwood 1975).
John Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450–680 A.D.,* (Crestwood 1989).
John Meyendorff, *St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality,* (Crestwood 1974).
Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor,* (new ed., Chicago 1995).
Symeon the New Theologian, *Hymns of Divine Love*, tr. George A. Maloney, (Denville, no date).
Symeon the New Theologian, *On the Mystical Life*, tr. Alexander Golitzin, 3 vols., (Crestwood 1995– 1997).
Symeon the New Theologian, *The Discourses,* tr. C. J. deCatanzaro, (The Classics of Western Spirituality: New York 1980).
Symeon the New Theologian, *The Epistles*, tr. H. J. M. Turner, (Oxford 2009).
Symeon the New Theologian, *The Practical and Theological Chapters and Three Theological Discourses*, tr. Paul McGuckin, (Cistercian Studies 41: Kalamazoo 1982).
*The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500–1492,* (ed. by) Jonathan Shepard, (Cambridge 2008).

**Doğu ve Batı Arasındaki Bölünme ile İlgili Eserler**

A. Edward Siecienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy,* (Oxford 2010).
A. N. Williams, *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas,* (Oxford 1999).
Aidan Nichols, *Rome and the Eastern Church: A Study in Schism,* (2nd ed., San Francisco 2010).
David Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom,* (Cambridge 2004).
Francis Dvornik, *Byzantium and the Roman Primacy,* (2nd ed., New York 1979).
Francis Dvornik, *The Photian Schism: History and Legend,* (Cambridge 1948).
Henry Chadwick, *East and West: The Making of a Rift in the Church: From Apostolic Times until the Council of Florence,* (Oxford 2003).
Joseph Gill, *The Council of Florence,* (Cambridge 1959).
Marcus Plested, *Orthodox Readings of Aquinas,* (Oxford 2012).
Philip Sherrard, *Church, Papacy and Schism,* (London 1978).
Philip Sherrard, *The Greek East and the Latin West,* (London 1959).
Richard Haugh, *Photius and the Carolingians: The Trinitarian Controversy,* (Belmont 1973).
Steven Runciman, *The Eastern Schism,* (Oxford 1955).
Yves M.-J. Congar, *After Nine Hundred Years,* (New York 1959.)

**Türk İdaresi Dönemiyle İlgili Eserler**

Aziz Nicodemus, *A Handbook of Spiritual Counsel,* tr. Peter A. Chamberas, (The Classics of Western Spirituality: New York 1989).
Bat Ye'or, *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam,* (London/ Toronto 1985).
Charles A. Frazee, *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453–1923,* (Cambridge 1983).
Colin Davey, *Pioneer for Unity,* (London 1987).
Constantine Cavarnos, *St. Cosmas Aitolos,* (Belmont 1971).
Constantine Cavarnos, *St. Macarios of Corinth,* (Belmont 1971).
Constantine Cavarnos, *St. Nicodemos the Hagiorite,* (Belmont 1974).

George A. Maloney, *A History of Orthodox Theology since 1453,* (Belmont 1976).
George Williams, *The Orthodox Church of the East in the Eighteenth Century,* (London 1868).
Nomikos Michael Vaporis, *Father Kosmas the Apostle of the Poor,* (Brookline 1977).
Nomikos Michael Vaporis, *Witnesses for Christ: Orthodox Christian Neomartyrs of the Ottoman Period 1437–1860,* (Crestwood 2000).
Paschalis M. Kitromilites, *Enlightenment and Revolution: The Making of Modern Greece,* (Cambridge, MA/London 2013).
Steven Runciman, *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence,* (Cambridge 1968).
*The Decline of Eastern Christianity under Islam: From Jihad to Dhimmitude. Seventh-Twentieth Century,* (London/ Madison 1996).
Timothy Ware, *Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule,* (new ed., Eugene 2014).

**Yunanistan ve Yunan Diyasporası ile İlgili Eserler**

Charles A. Frazee, *The Orthodox Church and Independent Greece,* (Cambridge 1969).
Charles C. Moskos, *Greek Americans: Struggle and Success,* (2nd ed., New Brunswick 1989).
George Papaioannou, *The Odyssey of Hellenism in America,* (Thessalonica 1985).
Kallistos Ware, “The Church: A Time of Transition”, *Greece in the 1980s,* (ed. by) Richard Clogg, (London 1983).
Mario Rinvolucri, *Anatomy of a Church: Greek Orthodoxy Today,* (London 1966).
Peter Hammond, *The Waters of Marah,* (London 1956).
Theodore E. Dowling and Edwin W. Fletcher, *Hellenism in England,* (London 1915).
Theodore Saloutos, *The Greeks in the United States,* (Cambridge, MA 1964).
Victor Roudometof and Vasilios N. Makrides (ed.), *Orthodox Christianity in 21st Century Greece,* (Farnham/ Burlington 2010).

**Rusya ile İlgili Eserler**

Avril Pyman, *Pavel Florensky: A Quiet Genius,* (New York 2010).
Bishop Seraphim Joanta ˘, *Romania: Its Hesychast Tradition and Culture,* (Wildwood 1992).
Brenda Meehan, *Holy Women of Russia,* (San Francisco 1993).
Dimitri Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500–1453,* (London 1971).
Dimitry V. Pospielovsky, *The Orthodox Church in the History of Russia,* (Crestwood 1998).
G. P. Fedotov, *A Treasury of Russian Spirituality,* (London 1950).
G. P. Fedotov, *The Russian Religious Mind,* (Cambridge, MA 1946, 1966).
Georges Florovsky, *Ways of Russian Theology,* in *The Collected Works,* vols. 5–6, (Belmont/ Vaduz 1979, 1987).
Gregory L. Freeze, *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia: Crisis, Reform, Counter- Reform,* (Princeton 1983).
Gregory L. Freeze, *The Russian Levites: Parish Clergy in the Eighteenth Century,* (Cambridge, MA 1977).
Hyancinthe Destivelle, *The Moscow Council* (1917–1918): *The Creation of the Conciliar Institu- tions of the Russian Orthodox Church,* (Notre Dame 2014).
Iulia de Beausobre, *Flame in the Snow,* (London 1945).
James W. Cunningham, *A Vanquished Hope: The Movement for Church Renewal in Russia 1905–1906,* (Crestwood 1981).
John B. Dunlop, *Staretz Amvrosy: Model for Dostoevsky's Staretz Zossima,* (Belmont 1972).
John Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia,* (Cambridge 1981).
John Shelton Curtiss, *Church and State in Russia: The Last Years of the Empire 1900–1917,* (New York 1940).
Loren Graham and Jean-Michel Kantor, *Naming Infinity: A True Story of Religious Mysticism and Mathematical Creativity,* (Cambridge, MA 2009).
Macarius, *Russian Letters of Direction 1834–1860,* (ed. by) Iulia de Beausobre, (London 1944).
Nadejda Gorodetsky, *Saint Tikhon Zadonsky: Inspirer of Dostoevsky,* (London 1951).
Nadejda Gorodetsky, *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought,* (London 1938).

Nadieszda Kizenko, *A Prodigal Saint: Father John of Kronstadt and the Russian People,* (University Park, PA 2000).
Nicolas Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century,* (London 1963).
Paissy Velichkovsky, *The Life of Paisij Velycˇkovs'kyj,* tr. J. M. E. Featherstone, (Harvard 1989).
Paul Meyendorff, *Russia, Ritual, and Reform,* (Crestwood 1991).
Pierre Kovalevsky, *St Sergius and Russian Spirituality,* (Crestwood 1976).
Scott M. Kenworthy, *The Heart of Russia: Trinity-Sergius, Monasticism and Society after 1825,* (New York 2010).
Seraphim (Rose), *Blessed Paisius Velichkovsky,* (St Herman of Alaska Brotherhood, Platina 1976).
Sergii Chetverikov, *Starets Paisii Velichkovskii,* (Belmont 1980).
Sergius Bolshakoff, *Russian Mystics,* (Cistercian Studies 26: Kalamazoo 1977).
Sophia Senyk, *A History of the Church in Ukraine,* (vol. 1: *To the End of the Thirteenth Century*; vol. 2: *1300 to the Union of Brest*), (Orientalia Christiana Analecta 243, 289: Rome 1993, 2011).
St John of Kronstadt, *"My Life in Christ", Spiritual Counsels of Father John of Kronstadt,* (ed. by) W. Jardine Grisbrooke, (London 1967).
*The Paterik of the Kievan Caves Monastery,* tr. Muriel Heppell, (Harvard 1989).
*The Way of a Pilgrim,* tr. R.M. French, (London 1954).
Thomas Bremmer, *Cross and Kremlin. A Brief History of the Orthodox Church in Russia,* (Grand Rapids/ Cambridge 2013).
*Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought,* (ed. by) Alexander Schmemann, (New York 1965).
Valentine Zander, *St Seraphim of Sarov,* (London 1975).

**Komünizm İdaresi ve Sonrasında Rus Kilisesi ile İlgili Eserler**

Dimitry Pospielovsky, *The Russian Church under the Soviet Regime 1917–1982,* 2 vols., (Crestwood 1984).
Elizabeth Roberts and Ann Shukman, *Christianity for the Twenty-First Century: The Life and Work of Alexander Men,* (London 1996).
Geraldine Fagan, *Believing in Russia – Religious Policy after Communism,* (London/ New York 2013).

Jane Ellis, *The Russian Orthodox Church: A Contemporary History,* (London 1986).
Jane Ellis, *The Russian Orthodox Church: Triumphalism and Defensiveness,* (Oxford/ London 1996).
Nikita Struve, *Christians in Contemporary Russia,* (London 1967).
Oliver Clément, *The Spirit of Solzhenitsyn,* (London 1976).
Serge Keleher, *Passion and Resurrection - The Greek Catholic Church in Soviet Ukraine 1939–1989,* (L'viv 1993).
Walter Kolarz, *Religion in the Soviet Union,* (London 1961).

**Rus Misyonerliği ile İlgili Eserler**

James J. Stamoolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today,* (Maryknoll 1986).
Michael Oleksa, *Alaskan Missionary Spirituality,* (New York 1987).
Paul D. Garrett, *St Innocent Apostle to America,* (Crestwood 1979).
Sergei Korsun and Lydia Black, *Herman, A Wilderness Saint: From Sarov, Russia to Kodiak, Alaska,* (Jordanville 2012).
*St. Nikolai Kasatkin and the Orthodox Mission in Japan,* (ed. by) H. V. Remortel and P. Chang, (Point Reyes Station, CA 2003).

**Rus Göçü ile İlgili Eserler**

Aidan Nichols, *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893–1966),* (Cambridge 1989).
Alexander Elchaninov, *The Diary of a Russian Priest,* (London 1967).
Antoine Arjakovsky, *The Way. Religious Thinkers of the Russian Emigration in Paris and their Journal, 1925–1940,* (Notre Dame 2013).
Christopher Birchall, *Embassy, Emigrants, and Englishmen: The Three Hundred-Year History of a Russian Orthodox Church in London,* (Jordanville 2014).
Constance J. Tarasar (ed.), *Orthodox America 1794–1976,* (New York 1975).
*Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman,* (ed. by) Andrew Blane (Crestwood 1993).
Kyprian Kern, *Orthodox Pastoral Service,* (Rollinsford 2009).
Marc Raeff, *Russian Emigration 1919–1939,* (New York/ Oxford 1990).

Paul L. Gavrilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance,* (Oxford 2013).
Paul Valliere, *Modern Russian Theology: Bukharov, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key,* (Edinburgh 2000).
Rowan Williams, *Sergii Bulgakov: Towards a Russian Political Theology,* (Edinburgh 1999).
Sergei Hackel, *Pearl of Great Price: The Life of Mother Maria Skobtsova (1891–1945),* (London 1981).
Sergius Bulgakov, *The Bride of the Lamb,* tr. Boris Jakim, (Eerdmans Grand Rapids 2002).
Sergius Bulgakov, *The Comforter,* tr. Boris Jakim, (Eerdmans Grand Rapids 2004).
Sergius Bulgakov, *The Lamb of God,* tr. Boris Jakim, (Eerdmans Grand Rapids 2008).

**Ortodoks Teolojisi ile İlgili Genel Eserler**

Andrew Louth, *Introducing Eastern Orthodox Theology,* (London 2013).
Dimitru Staniloae, The *Dogmatics,* Bu eser İngilizce *The Experience of God,* (6 vols.) (Brookline 1994–2013) adıyla tercüme edilmiştir.
Georges Florovsky, *The Collected Works,* vol.1: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View,* (Belmont 1972).
Georges Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View,* in *The Collected Works,* vol. 1, (Belmont 1972).
Hilarion Alfeyev, *Orthodox Christianity,* vol. 2. *Doctrine and Teaching of the Orthodox Church,* (Crestwood 2012).
*Innovation in the Orthodox Christian Tradition? The Question of Change in Greek Orthodox Thought and Practice,* (ed. by) Trine Stanning and Lina Molokotos-Liederman, (Farnham/ Burlington 2012).
John Breck, *Spirit of Truth: The Holy Spirit in Johannine Tradition,* vol. 1, (Crestwood 1991).
Kallistos Ware, *The Orthodox Way,* (new ed., Crestwood 1995).
Patrick Viscuso, *A Quest for Reform of the Orthodox Church: The 1923 Pan-Orthodox Congress,* (Berkeley 2006).
*Thinking Through Faith: New Perspectives from Orthodox Christian Scholars,* (ed. by) Aristotle Papanikolaou and Elizabeth Prodromou, (Crestwood 2008).

Veselin Kesich, *The Gospel Image of Christ,* (new ed., Crestwood 1992).
Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God,* (Crestwood 1974).
Vladimir Lossky, *Orthodox Theology: An Introduction,* (Crestwood 1978).
Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church,* (London 1957).
Vladimir Lossky, *The Vision of God,* (London 1963).

**Kilise ile İlgili Eserler**

Alexis Khomiakov, 'The Church is One' *Russia and the English Church,* (ed. by) W. J. Birkbeck, (London 1895).
Archbishop Peter L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils,* (Crestwood 1996).
G. Florovsky, "The Catholicity of the Church", *Bible, Church, Tradition,* pp. 37–55.
John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church,* (London/ Crestwood 1985).
John H. Erickson, *The Challenge of our Past,* (Crestwood 1991).
Nicolas Afanassieff, "The Church which presides in love", *The Primacy of Peter,* (ed by.), John Meyendorff (new ed. Crestwood 1992).
Nicolas Afanassieff, *The Church of the Holy Spirit,* (Notre Dame 2007).
Panteleimon Rodopoulos, *An Overview of Orthodox Canon Law,* (Rollinsford 2007).
Sergius Bulgakov, *The Orthodox Church,* (London 1935).

**Yaratılış, İnsan Doğası ve Çevre ile İlgili Eserler**

Christos Yannaras, *The Freedom of Morality,* (Crestwood 1984).
Elizabeth Theokritoff, *Living in God's Creation. Orthodox Perspectives on Ecology,* (Crestwood 2009).
John and Lyn Breck, *Orthodox Thinking on Bioethics. Stages on Life's Way,* (Crestwood 2005).
John Meyendorff, *Marriage: An Orthodox Perspective,* (second ed., Crestwood 1975).

*On Earth As in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew,* (ed. by) John Chryssavgis, (New York 2012).
Panayiotis Nellas, *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person,* (Crestwood 1987).
Paul Evdokimov, *The Sacrament of Love: The Nuptial Mystery in the Light of Orthodox Tradition,* (Crestwood 1985).
Paul Evdokimov, *Woman and the Salvation of the World,* (Crestwood 1994).
Philip Sherrard, *Christianity and Eros,* (London 1976).
Philip Sherrard, *The Rape of Man and Nature: An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science,* (Ipswich 1987).

**Sakramentler ile İlgili Eserler**

"A Monk of the Eastern Church" (Lev Gillet), *Orthodox Spirituality,* (new ed., London 1978).
Alexander Schmemann, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy,* (Crestwood 1973).
Alexander Schmemann, *Great Lent,* (Crestwood 1969).
Alexander Schmemann, *Introduction to Liturgical Theology,* (London 1966).
Alexander Schmemann, *Of Water and the Spirit,* (Crestwood 1974).
Alexander Schmemann, *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom,* (Crestwood 1988).
Archimandrite Vasileios, *Hymn of Entry: Liturgy and Life in the Orthodox Church,* (Crestwood 1984).
Elizabeth Behr-Sigel, *The Ministry of Women in the Church,* (Redondo Beach 1991).
John Chryssavgis, *Repentance and Confession in the Orthodox Church,* (Brookline 1990).
Joseph J. Allen, *The Ministry of the Church: the Image of Pastoral Care,* (New York 1986).
Paul Meyendorff, *The Anointing of the Sick,* (Crestwood 2009).
St. Nicolas Cabasilas, *The Life in Christ,* tr. C. J. deCatanzaro, (Crestwood 1984).
St. Nikodemos the Hagiorite (Nicodemus of the Holy Mountain), *Exomologetarion: A Manual of Confession,* (Thessalonica 2006).

*Women and the Priesthood,* (ed. by) Thomas Hopko, (new ed., Crestwood 1999).

**Liturjik İbadet ile İlgili Eserler**

'A Monk in the Eastern Church' (Lev Gillet), *The Jesus Prayer,* (new ed., Crestwood 1987).
'A Monk of the Eastern Church' (Lev Gillet), *The Year of Grace of the Lord,* (Crestwood 1980).
"A Monk of the Eastern Church" (Lev Gillet), *Serve the Lord with Gladness,* (Crestwood 1990).
*A Manual of Eastern Orthodox Prayers,* (The Fellowship of St Alban and St Sergius, London 1945).
*Daily Prayers for Orthodox Christians,* (ed. by) N. M. Vaporis, (Brookline 1986).
Dimitri Conomos, *Byzantine Hymnography and Byzantine Chant,* (Brookline 1984).
E. Kadloubovsky and G. E. H. Palmer, *Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart,* vol. 1., (London 1951).
E. Kadloubovsky and G. E. H. Palmer, *Early Fathers from the Philokalia,* vol. 2., (London 1954).
Hans-Joachim Schultz, *The Byzantine Liturgy,* (New York 1986).
Hugh Wybrew, *The Orthodox Liturgy,* (London 1989).
Igumen Chariton of Valamo, *The Art of Prayer: An Orthodox Anthology,* (London 1966).
Irénée Hausherr, *The Name of Jesus,* (Cistercian Studies 44: Kalamazoo 1978).
Kallistos Ware, *The Power of the Name: The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality,* (Fairacres Publication 43: new ed., Oxford 1986).
Metropolitan Anthony Bloom, *Meditations on a Theme: A Spiritual Journey,* (London/ Oxford 1972).
N. D. Uspensky, *Evening Worship in the Orthodox Church,* (Crestwood 1985).
*Prayer Book* (revised ed., Holy Trinity Monastery, Jordanville 1986).
Robert A. Taft, *A History of the Liturgy of St John Chrysostom* (still in progress: Rome 1975 onwards), Orientalia Christiana Analecta serisi içinde.

*Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church,* tr. Isabel Florence Hapgood, (2nd ed., New York 1922).
*Service Books of the Orthodox Church,* (ed. by) Bishop Herman of Philadelphia, 2 vols., (St Tikhon's, South Canaan 1984).
St Nicolas Cabasilas, *A Commentary on the Divine Liturgy,* tr. J. M. Hussey and P. A. McNulty, (new ed., London 1978).
*The Divine Liturgy of Our Father among the Saints John Chrysostom,* tr. Ephrem Lash, (Archdiocese of Thyateira and Great Britain: Milton under Wychwood 2011).
*The Festal Menaion,* tr. Mother Mary and Archimandrite Kallistos Ware, (London 1969).
*The Jesus Prayer,* (Catholic Truth Society: London 2014).
*The Lenten Triodion,* tr. Mother Mary and Archimandrite Kallistos Ware, (London 1978).
*The Lenten Triodion: Supplementary Texts,* tr. Mother Mary and Archimandrite Kallistos Ware, (St Tikhon's, South Canaan 2007).
*The Liturgikon: the Book of Divine Services for the Priest and Deacon,* (ed. and tr. by) Isabel Florence Hapgood, (Englewood 1989).
*The Pentecostarion* (Holy Transfiguration Monastery, Boston 1990).
*The Philokalia:* tr. G. E. H. Palmer, Philip Sherrard and Kallistos Ware, vols. i-iv, (London 1979-1995).
Tom Dykstra, *Hallowed be Thy Name. The Name-Glorifying Dispute in the Russian Orthodox Church and on Mt. Athos, 1912–1914,* (St Paul 2013).

**Manastır Yaşamı ile İlgili Eserler**

Cyril of Scythopolis, *Lives of the Monks of Palestine,* tr. R. M. Price, (Cistercian Studies 114; Kalamazoo 1991).
Derwas J. Chitty, *The Desert a City,* (Oxford 1966).
Graham Speake, *Mount Athos: Renewal in Paradise,* (2nd ed., Limni 2014).
Irénée Hausherr, *Spiritual Direction in the Early Christian East,* (Cistercian Studies 116: Kalamazoo 1990).
Kallistos Ware, 'The Spiritual Guide in Orthodox Christianity', *The Inner Kingdom,* (Crestwood 2000), pp. 127–51.

N. F. Robinson, *Monasticism in the Orthodox Churches,* (London 1916).
Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity,* (London 1989).
Philip Sherrard, *Athos: The Holy Mountain,* (London 1982).
Sophrony (Sakharov), *St Silouan the Athonite,* (Tolleshunt Knights 1991).
St Athanasius, *The Life of Antony,* tr. R. C. Gregg, (The Classics of Western Spirituality: New York 1980).
St John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent,* tr. Colm Luibheid and Norman Russell, (The Classics of Western Spirituality: New York 1982).
*The Ascetic Writings of Basil,* tr. W. K. Lowther Clarke, (London 1925).
*The Sayings of the Desert Fathers. The Alphabetical Collection,* tr. Sister Benedicta Ward (new ed., London/ Oxford 1981).

**İkonalar ile İlgili Eserler**

Aidan Hart, *Techniques of Icon and Wall Painting: Egg Tempera, Fresco, Secco,* (Leominster 2011).
Daniel J. Sahas, *Icon and Logos: Sources in Eighth-Century Iconoclasm,* (Toronto 1986).
Gervase Mathew, *Byzantine Aesthetics,* (London 1963).
Jaroslav Pelikan, *Imago Dei: The Byzantine Apologia for Icons,* (New Haven 1990).
John Baggley, *Doors of Perception - icons and their spiritual significance,* (London/ Oxford 1987).
Leonid Ouspensky and Vladimir Lossky, *The Meaning of Icons,* (new ed., Crestwood 1982).
Leonid Ouspensky, *Theology of the Icon,* 2 vols., (new ed., Crestwood 1992).
Paul Evdokimov, *The Art of the Icon: A Theology of Beauty,* (Redondo Beach 1990).
Philip Sherrard, *The Sacred in Life and Art,* (Ipswich 1990).
St John of Damascus, *On the Divine Images,* tr. Andrew Louth, (Crestwood 2003).
St Theodore the Studite, *On the Holy Icons,* tr. Catharine P. Roth, (Crestwood 1981).

**Kiliselerin Birleşmesi ve Ekümenizm ile İlgili Eserler**

*A History of the Ecumenical Movement 1517–1948,* (ed. by) Ruth Rouse and Stephen Charles Neill, (3rd ed., Geneva 1986).
Adam A. J. DeVille, *Orthodoxy and the Papacy. Ut Unum Sint and the Prospects of East-West Unity,* (Notre Dame 2011).
*Anglican-Orthodox Dialogue: The Dublin Agreed Statement 1984,* (London 1984).
*Dictionary of the Ecumenical Movement,* ed. Nicholas Lossky and others, (Geneva/ Grand Rapids 1991).
Georges Florovsky, *Collected Works,* vols. 13–14, (Vaduz/ Belmont 1989).
Georges Florovsky, *Collected Works,* vols. 2 and 4, (Belmont 1974, 1975).
*Growth in Agreement* II. *Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level 1982–1998,* (ed. by) Jeffrey Gros, Harding Meyer and William D. Rusch, (WCC Publications, Grand Rapids/ Cambridge 2000).
J. A. Douglas, *The Relations of the Anglican Churches with the Eastern- Orthodox,* (London 1921).
*Orthodox Visions of Ecumenism: Statements, Messages, and Reports on the Ecumenical Movement 1902–1992,* (ed. by) Gennadios Limouris, (Geneva 1994).
*The Church of the Triune God: The Cyprus Agreed Statement,* (London 2006).
*The Quest for Unity: Orthodox and Catholics in Dialogue,* (ed. by) John Borelli and John H. Erickson, (Crestwood/ Washington, DC 1996).
*Towards the Healing of Schism: The Sees of Rome and Constantinople,* (ed. by) E. J. Stormont, (New York 1987).
V. T. Istavridis, *Orthodoxy and Anglicanism,* (London 1966).
W. J. Birkbeck, *Russia and the English Church,* (London 1895).
William Palmer, *Notes on a Visit to the Russian Church in the Years 1840, 1841,* (ed. by) Cardinal Newman, (London 1882).

# DİZİN

P



R

...1054 yılının bir yaz günü öğlen sonrasında, İstanbul'daki Kutsal Hikmet (Ayasofya) Kilisesi'nde bir ayin başlamak üzereyken, Kardinal Humbert ve Papalığın diğer iki delegesi binaya girdi ve sunağa doğru ilerledi. Onlar ibadet etmek için gelmemişti ve bir aforoz belgesini sunağın üzerine bırakarak seri adımlarla dışarı çıktılar. Kardinal, batı kapısından çıkarken şu sözlerle ayaklarındaki tozları silkeledi: "Tanrı baksın ve hükmünü versin." Bir diyakos, onun ardından büyük bir üzüntüyle koşturdu ve belgeyi geri alması için ona yalvardı. Humbert bunu reddetti ve belge sokağa düştü.

Geleneksel olarak bu olay; Ortodoks Doğu ile Latin Batı arasındaki büyük ayrılığın başlangıcının simgesi olarak alınmaktadır. Fakat şimdilerde genellikle tarihçilerin de kabul ettiği gibi ayrılık, gerçekte başlangıç tarihi tam olarak belirtilebilecek bir olay değildir. Bu, on birinci yüzyılın çok öncesinde başlayan ve ondan bir süre sonrasına kadar da tamamlanmayan, uzun ve karmaşık bir sürecin sonucu olarak tedricen ortaya çıkan bir husustu...





ISBN-13: 978-605-5978-66-2
9 786055 978662

www.eskiyeni.org

eski yeni
YAYINLARI